Dialéctica, predicación y metafísica en Platón

Investigaciones sobre el *Sofista* y los diálogos tardíos

Fabián Mié



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL

COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Fabián Mié
Investigador Independiente del CONICET en el IHuCSo–Litoral, donde dirige dos proyectos sobre hilemorfismo y teoría de la ciencia de Aristóteles. Profesor ordinario Asociado de Filosofía Antigua (FHUC, UNL). Fue becario doctoral del DAAD (Eberhard–Karls–Universität, Tübingen). Recibió una beca de la Alexander von Humboldt–Stiftung para desarrollar un proyecto sobre hilemorfismo aristotélico (Ludwig–Maximilians–Universität, München).



Mié, Fabián
Dialéctica, predicación y metafísica en Platón : investigaciones sobre el sofista y los diálogos tardíos / Fabián Mié ; prólogo de Thomas Alexander Szlezák. - 1a ed . - Santa Fe : Ediciones UNL, 2018.
Libro digital, PDF - (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-127-2

1. Filosofía Antigua. I. Szlezák, Thomas Alexander , prolog. II. Título.
CDD 180



Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Erica Hynes / Ayelén García Gastaldo / Gustavo Ribero

Coordinación editorial: Ma. Alejandra Sedrán
Diseño de tapa e interiores: Laura Canterna

Facundo Zuviría 3563, cp. 3000, Santa Fe, Argentina
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial



Dialéctica, predicación y metafísica en Platón

Investigaciones sobre el *Sofista* y los diálogos tardíos

Fabián Mié



COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Agradecimientos (primera edición)

El presente estudio corresponde a la última parte, ampliamente revisada, de mi tesis de doctorado, que fue defendida y aprobada en la Universidad Nacional de Córdoba el 20 de marzo de 2000. A quien fue mi director y profesor de filología griega, el Prof. Dr. Ramón E. Cornavaca, debo un agradecimiento especial. Por su asesoramiento y apoyo constante desde los años de estudio en el Philologisches Seminar de la Univerdad de Tübingen (Alemania), quisiera agradecer igualmente al Prof. Dr. Thomas A. Szlezák.

Deseo reconocer a las diferentes instituciones —e incluir tácitamente, al menos, a las personas responsables de las mismas— que apoyaron y dieron cabida a este proyecto en sus diferentes etapas: el Deutscher Akademischer Austauschdienst, el Philologisches Seminar de la Eberhard–Karls–Universität–Tübingen (Alemania), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, la Escuela de Filosofía y el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

Como en otros trabajos de este tipo, en este caso el autor está en deuda con distintas personas que en variadas ocasiones acercaron sus observaciones, comentarios y críticas, y permitieron, así, revisar opiniones y tratar de aclarar ideas.

Las siguientes investigaciones representan un intento por discutir la filosfía platónica de los diálogos tardíos, sintetizando, sistemática y metodológicamente, aportes actuales de la línea de investigación analítica de la filosofía de Platón y otras contribuciones provenientes de los trabajos ligados a la reconstrucción e integración de los testimonios indirectos sobre la filosofía platónica. Aquí me

he propuesto dar validez a las dos tradiciones antes mencionadas en orden a delimitar el proyecto de la dialéctica platónica como una posición alternativa a la que denomino «metafísica de la presencia». Creo que esta orientación que procuro dar a la reconstrucción de la filosofía platónica puede explicarse como un aporte a la reapropiación fenomenológica de los diálogos tardíos.

El acompañamiento y las largas charlas con mi mujer, Ariela, así como la alegría diaria de nuestro hijo, Eugenio, han sido para mí un verdadero sostén en estos años de trabajo.

Córdoba, marzo de 2004

Este libro fue seleccionado originalmente para su publicación en el marco de la Convocatoria a autores que realizara el Comité editorial de la Colección de Ensayos Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, correspondiente al año 2003.

Nota a la segunda edición

No tengo muchas más razones para justificar la publicación de la segunda edición de un libro escrito y publicado originalmente hace ya más de diez años que la sola reafirmación del vínculo institucional que me une a la Universidad Nacional del Litoral desde hace ya casi tantos años como los que transcurrieron después de la aparición de este material en 2004. Tal vez pueda contribuir a afianzar ese vínculo inscribir esta segunda edición de un material agotado hace ya mucho tiempo en una de las prestigiosas colecciones de Ediciones UNL.

A su vez, por supuesto, espero que haciendo más accesible este texto a través de medios electrónicos pueda ser de alguna utilidad a quienes se interesan por la dialéctica tardía de Platón, y en particular por uno de los diálogos más apasionantes e intrincados que haya escrito ese filósofo, el *Sofista*, al cual está dedicado el intento que realicé en este libro. Ese intento sigue dos direcciones interpretativas principales.

La primera dirección interpretativa es *interna*, y consiste en reconstruir los conceptos fundamentales de la dialéctica tardía de Platón utilizando complementariamente dos metodologías que no solían —por entonces al menos— combinarse. Pues, por un lado, traté de dar mi propia versión del instrumentario puesto a disposición por la filosofía analítica aplicado al análisis de la teoría de la predicación que, en un sentido amplio, plantean el *Sofista* y otros diálogos tardíos similarmente importantes, como el *Filebo*. A su vez, por otro lado, intenté hacer fructíferos los informes aristotélicos sobre la teoría platónica de los principios, con el objetivo de ofrecer una imagen histórica más completa de lo que se discute en la dialéctica platónica.

La segunda dirección interpretativa de este libro está motivada por una discusión *externa* referida a cuál es el diagnóstico correcto sobre la metafísica platónica, *i.e.* en qué consiste la propuesta metafísica y cuáles son los supuestos y resultados teóricos de la dialéctica platónica de los diálogos tardíos. Mi impresión de entonces —que algunas publicaciones aparecidas en el *interim* no me han llevado a modificar— era que la precisión y sutileza alcanzada en el análisis de problemas *lógicos* suscitados por el *Sofista* no estaba acompañada por una pareja atención a las tesis *metafísicas* planteadas por ese diálogo en el famoso pasaje sobre la *gigantomaquia sobre el ser*, donde Platón llega a discutir, entre otras, la tesis de ciertos «amigos de las ideas». Me sigue pareciendo que la discusión de esa sección del *Sofista* es central para la interpretación del proyecto metafísico desarrollado en la filosofía platónica tardía, e ineludible si pretendemos evaluar cuál es el aporte de Platón a la cuestión del ser que desde Aristóteles se identifica como el objeto de la metafísica u ontología.

Naturalmente, esas dos direcciones interpretativas y sus respectivas metodologías hicieron de este libro un cierto híbrido, apoyado en la convicción de que las dos direcciones interpretativas señaladas tienen que complementarse necesariamente para alcanzar una imagen más completa y ajustada del proyecto complejo y articulado de la dialéctica platónica tardía.

Cuando se habla de *evaluar* las tesis metafísicas de Platón hay una primera e inmediata referencia: Aristóteles. Pues Aristóteles fue quien, efectivamente, planteó y articuló conceptualmente una discusión sobre una ciencia que se distinguiera del conjunto restante de las ciencias particulares. Como se sabe, en distintos libros de la *Metafísica* (Α, Β, Γ, Ε, Ζ, Λ) Aristóteles parece explorar distintas opciones para la ontología, a la cual provee similarmente de distintos objetos. Más allá de las posibles discrepancias entre tales opciones para construir una filosofía primera, la centralidad del concepto de *sustancia*, junto a una cierta concepción de la misma que se proyecta hasta el esencialismo contemporáneo, forma parte del núcleo duro de la opción teórica que adopta Aristóteles. Ahora bien, una pregunta que pretendí plantear en este libro es cuál es la posición de Platón al respecto; y si acaso Platón realmente suscita una discusión equiparable a lo que llamamos tradicionalmente *metafísica*. Luego, suponiendo que lo hace, cómo lo hace, cuál es su *metodología* para desplegar la cuestión del ser y, sobre todo, cuál es su *concepto del ser*, cuál sería la noción platónica que desempeña un papel correspondiente al de la *sustancia* aristotélica y además si eventualmente ambas nociones coinciden en sus criterios ontológicos fundamentales o, en cambio, no lo hacen.

Es frecuente que todo aquel estudioso contemporáneo de Platón que se interesa por esta última cuestión haya hecho alguna lectura de Martin Heidegger y de aquellos representantes de la metafísica analítica que reintroducen la

noción de *sustancia*, como David Wiggins o E. J. Lowe. Sin embargo, examinar a Platón desde esta perspectiva no era hace un par de decenios —y tal vez sigue sin serlo— lo más frecuente. Eso puede justificar que en una excepcional publicación de hace exactamente veinte años Michael Frede advirtiera que, curiosamente, ninguno de los numerosos trabajos dedicados a la discusión sobre el ser (o el ente) en el *Sofista* platónico presta atención al problema metafísico que precisamente traté de señalar aquí arriba. No fue (sólo) Heidegger, sino (también) Frede quien insistió en que Platón suscita en el *Sofista* centralmente el problema de distinguir entre el ser y los entes. A llenar de alguna manera ese vacío en la *scholarship* platónica estuvo dirigido, en cuanto a su motivación filosófica, este libro. Me sigue pareciendo que, para intentar hacer eso, hay que recuperar el trabajo de un conjunto de autores que, desde la época de Léon Robin y Julius Stenzel, exploraron la filosofía platónica de los principios, y hay que aplicar eso sistemáticamente a una lectura del *Sofista*. En definitiva, este último lineamiento de investigación era parte de la herencia que había dejado el admirable libro de Hans Joachim Krämer de 1959, y que, por ejemplo, aplicó Maurizio Migliori en sus comentarios a los diálogos tardíos. Así, busqué construir una armonía en este laberinto polifónico. Me pareció por entonces que en el *Sofista* se encontraban respuestas filosóficamente bien argumentadas que había que reconstruir en su contexto histórico, y también tesis teóricamente interesantes y plausibles sobre las cuestiones metafísicas que mencionara antes.

Esa fue la apuesta principal que realicé en este libro. Supongo que a cualquiera que ejecuta un intento similar le interesaría saber si funciona. De más está decir que difícilmente alguien puede ver y querer expresar las cosas de la misma manera tantos años después; pero eso no es lo relevante en el caso de quien, antes que en aferrarse a sus propios dichos, está interesado en descubrir buenas razones para mantener una posición correcta acerca de un problema que considera importante aún. Una segunda edición actualizada, que tuviera en cuenta principales publicaciones aparecidas después del año 2004, no estuvo dentro de mis posibilidades. En cambio, volver a poner a disposición de los interesados el material de trabajo que contiene dicha apuesta —casi sin añadidos ni modificaciones en su argumento— es una manera de mantener vivo ese interés por discutir el problema.

Como consta en la primera edición de este libro, el mismo fue una parte de mi tesis de doctorado. Las personas e instituciones —en Argentina y en Alemania— que me apoyaron, institucional, intelectual y emocionalmente, y que hicieron posible de distinta manera este trabajo de entonces merecen un agradecimiento que el paso del tiempo no ha hecho sino incrementar. A esas gratas deudas se suman dos de la misma índole: a la Facultad de Humanida-

des y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, por haberme brindado nada más y nada menos que un lugar para desarrollar mi trabajo, y a Ivana Budniewski, por su colaboración comprometida y generosa en la revisión y adaptación del texto para esta segunda edición, así como a Matías Kogel por su elaboración de los índices añadidos a esta segunda edición.

Santa Fe, 1 de abril de 2018

Índice

Prólogo

En la investigación platónica, especialmente en la indagación de los diálogos tardíos, existe una extraña tensión desde hace décadas. Se trata de la tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre un tradicionalismo, que pretende caminar siempre por los mismos senderos, y el mandato que consiste en dar cuenta finalmente de nuevos e ineludibles puntos de vista.

Lo paradójico de esta tensión reside, sin embargo, en el hecho de que lo viejo, que hoy es preciso superar, sólo se estableció como algo por entonces nuevo en el siglo XIX; mientras que lo nuevo, a lo que hoy tenemos que abrirnos, fue entonces desalojado como lo viejo. Con lo «viejo» me refiero a la doctrina invertida acerca de la autarquía de los diálogos platónicos, que sólo fue posible después de Schleiermacher y que a partir del Romanticismo desató la opinión según la cual los diálogos están referidos a un complemento ofrecido por la filosofía oral de los principios —aquella antiquísima opinión que hoy nosotros tenemos que volver a apropiarnos como lo «nuevo» que nos señala hacia el futuro en la investigación platónica.

Fabián Mié demuestra en su pretenciosa disertación valor e independencia intelectual en cuanto no pasa por el costado de esta tensión.

Mié analiza el diálogo *Sofista*, notoriamente difícil, con claridad desacostumbrada, que es resultado de una orientación filosófica muy amplia, la cual también incluye una infrecuente reflexión hermenéutica. Su abordaje, que se orienta a la (re)apropiación fenomenológica de la tradición por parte de Heidegger, prueba su eficacia ya en la valoración que realiza de la ontología

eleática como punto de partida de Platón. Penetrando, a continuación, en las intrincadas consecuencias argumentativas del *Sofista* se muestra que aquí no se trabaja en nada menos que en una fundamentación de la teoría de las ideas, donde mediante la doctrina de la *koinonía tôn genôn* se delinea el contorno de una abarcadora ciencia del ser como filosofía de los principios.

En la segunda parte de su trabajo, Mié se aboca con toda decisión al postulado ineludible de vincular el concepto de la dialéctica del *Sofista* con aquello que sabemos a través de Aristóteles sobre la teoría platónica de los principios. No quiero arrebatarle al lector la curiosidad por estos capítulos mediante una reseña de sus resultados. Tan sólo sea dicho que allí se aborda un diálogo platónico tardío exactamente en la manera en que lo permite esta situación de la transmisión. Tanto los *informes* de Aristóteles deben tomarse en serio —concretamente, sus informes sobre los números ideales y sobre los dos principios últimos: el *hén* y la *aóristos dyás*— cuanto también su crítica filosófica. Mié puede mostrar que no hay absolutamente ninguna contradicción entre los testimonios de la transmisión indirecta y los diálogos, y que en la teoría de los *mégista géne* de Platón es reconocible una doctrina de las categorías que permanece inmune a la crítica de Aristóteles.

En la última parte de su libro, Fabián Mié se dedica a la relación entre ontología y ética, la cual a la luz de la teoría de los principios y de sus reflejos en el diálogo *Filebo* se presenta de manera más diferenciada y filosóficamente fructífera que sin contar con tales referencias.

La conexión de la interpretación de los diálogos con la de la transmisión indirecta fue promovida y llevada a cabo en el siglo xx por algunos perspicaces investigadores (L. Robin, J. Stenzel, C. J. de Vogel, J. N. Findlay, pero sobre todo H. J. Krämer, K. Gaiser y G. Reale), aunque fue sometida por la mayoría (bajo la dirección de H. Cherniss y G. Vlastos) a un tabú. El futuro pertenece, sin duda, a la superación del tabú irracional, así como filosófica y filológicamente de igual manera insostenible, de la escuela de Cherniss. Fabián Mié puede reclamar para sí haber avanzado valerosamente por el camino correcto.

Tübingen, 6 de agosto de 2004.
THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

Introducción
Consideraciones metodológicas sobre la posibilidad de una reconstrucción conceptual no metafísica de la filosofía platónica

A. La investigación platónica: metafísica descriptiva y reapropiación fenomenológica

A las investigaciones sobre la filosofía platónica tardía está reservado actualmente un amplio espectro de legítimos objetivos, intereses y metodologías conforme a las perspectivas filosóficas privilegiadas. A un estudio como este, que persigue examinar la validez de la versión ofrecida por el «platonismo» contenido en la «metafísica de los dos mundos», que está asociada a una restringida interpretación de la teoría de las ideas, se ofrece hoy una amplia gama de aportes críticos como herramienta de trabajo. Las siguientes investigaciones pretenden identificar componentes fundamentales de la filosofía de los diálogos platónicos tardíos sobre cuya determinación no está permitido pactar nada de antemano a fin de poner en cuestión esa base de preconceptos que, a lo largo de la inmensa historia de la recepción de la filosofía platónica, operan como peligrosos «sobrentendidos» especulativos.

Desde la época de la apropiación de Platón por la investigación filosófica y filológica del siglo XIX dominó a la filosofía platónica tardía un tipo de inter-

pretación que, desde diversas posiciones, pretendió justificar en el desarrollo de esta filosofía perspectivas nuevas y revolucionarias en el marco de la crítica a la metafísica occidental. Otras evaluaciones llegaron a manejar casi como mercancía adulterada la posición original de esta filosofía de las ideas, arrojando por la borda páginas enteras de aquellos diálogos medios a fin de alivianar la carga de un origen oscuro atribuido al pensamiento platónico, origen que, de distintas maneras, constituiría la base de los equívocos de la metafísica tradicional. Los juicios críticos así como las evaluaciones más favorables, propiciaron la atribución a la filosofía platónica de una serie de conceptos vinculados positiva o negativamente con la historia de la metafísica, los cuales en muchos casos opacaron o desplazaron el aporte teórico de Platón tanto en su contexto histórico como en una perspectiva netamente sistemática. Incluso el productivo examen de los criterios teóricos dominantes en la filosofía platónica, tal como fue llevado adelante por el abordaje analítico durante el siglo xx, no dejó de contribuir a la fijación de un suelo de conceptos claves, como *dóxa*, *epistéme*, *noûs*, *diánoia*, *lógos*, *idéa*, junto a otras nociones explicativas, como *identidad*, *cambio*, *permanencia*, *unidad*, *multiplicidad*, etc., que siguieron atribuyéndose a la filosofía platónica sin trepidar. Esos mismos conceptos son los que se habían extendido, hasta ahora, como adquisiciones intocables en la historia de la metafísica.

En esa situación hay que buscar la razón por la cual no pudieron revelarse como problemáticos los conceptos fundamentales de la metafísica platónica de los dos mundos. De esa situación se logró salir sólo cuando los sobrentendidos acerca del platonismo ya poco o nada revelaban sobre la filosofía de Platón, y ello pudo suceder cuando la completa tradición metafísica dejó de permanecer inconmovible. Constituye un rendimiento específico de la moderna investigación filológica e histórico–filosófica de Platón —sobre todo a partir tanto de la tarea de análisis de los conceptos promovida por la filosofía analítica, como del cuestionamiento de la validez de las nociones metafísicas por parte de la fenomenología heideggeriana— el haber devuelto el interés filosófico por la filosofía platónica, una vez que este objeto dejó de ser tratado como una pieza con final ya conocido. Los conceptos platónicos fundamentales ingresaron, entonces, en la crisis que afecta a toda filosofía, cuando la terminología que la tradición interpretativa va fijando sobre ella deja de regir los problemas, las intenciones y las posibilidades propias de esa filosofía.

Una «reconstrucción» actual de la filosofía platónica debería, entonces, despertar el interés sobre sus problemas y soluciones, sacando de su sobrentendido metafísico a los conceptos platónicos. Este programa equivale a una «metodología descriptiva» —para retomar una expresión de P.F. Strawson— aplicada a los conceptos platónicos, que no es asimilable a un método crítico

o revisionista. No obstante, esta metodología no puede ser la única en el caso particular de la filosofía platónica, dado que su interpretación actual no está regida por la metafísica que dirigió la formación de la red conceptual operante en la historia de su interpretación. La metodología que viabiliza una apropiación de las posibilidades teóricas de la filosofía platónica, habiendo aclarado las intenciones de sus conceptos, puede denominarse «reapropiación fenomenológica» (Martin Heidegger). «Fenomenológico» es el posicionamiento de una investigación que aplica la «repetición» *(Wiederholen)* a una filosofía de la tradición como una «reapropiación originaria» del horizonte de comprensión de los conceptos de esa filosofía en favor de la apertura de nuestra posibilidad de «investigar» los fenómenos. Esto puede tener lugar únicamente sobreponiéndose al sobrentendido con que la tradición metafísica ha integrado esas nociones —y nos ha integrado con ellas— en una red conceptual.[1]

El examen fenomenológico de esta filosofía tiene un carácter «revisionista»; allí debe discutirse si el rasgo temporal de la *presencia (Anwesenheit)* constituye el horizonte de comprensión del ser determinante para la metafísica platónica. Dentro de este programa de reapropiación de Platón a través de un análisis fenomenológico de los conceptos de su filosofía ya no puede asentirse al «reconocimiento de un primado metódico que el arte conceptual aristotélico poseería para la interpretación del platonismo», pues no está ya decidido que los conceptos aristotélicos constituyan el desarrollo y la clarificación de la filosofía de Platón, lo que justificaría ese primado metódico. Esto es así porque Aristóteles constituye la figura fundamental para toda aprehensión «metafísica» de la filosofía platónica.

En el capítulo 1 del siguiente estudio ofrezco una introducción temática al *Sofista*. Allí desarrollo la tesis de que ese diálogo resume el completo proyecto de la filosofía de las ideas, pues en el *Sofista* Platón señala el supuesto monista que arruina una coherente «filosofía de las ideas». El *Sofista* da una solución al problema de la falsedad y explica la ontología que fundamenta las asunciones efectuadas en esa solución. Posteriormente (capítulo 3), trato de explicar el carácter fundamentador de la «teoría» de las ideas, entendida en términos de «dialéctica de unidad y multiplicidad», cuyo desarrollo alcanza a otros diálogos, principalmente al pasaje sobre la dialéctica del *Filebo*, que analizo en algunos parágrafos de los capítulos 6 y 8. En distintos parágrafos y en un capítulo especial (capítulo 3 y también parte del 6) procuro demostrar que la dialéctica de unidad y multiplicidad no puede entenderse fuera de su proyección en la teoría de los principios, para cuyo estudio tendré que abordar los informes

1 Sobre la «fenomenología» como «repetición» *cf*. Heidegger [1988²], p. 184 ss.; Figal [1991], p. 33 ss.

sobre la filosofía oral de Platón (capítulo 5). La «dialéctica de los principios» no expresa ninguna conversión platónica ni un cambio de posición respecto de la hipótesis de las ideas, sino que da cuenta del desarrollo consistente de esta filosofía. En cuanto el problema de la predicación es abordado por Platón en un marco conceptual que remite críticamente a la metafísica eleática, trataré de determinar cuál es el concepto alternativo del ser de la «ontología de las ideas», elaborado a través de la solución al problema del *lógos* falso (capítulos 2 y 7). Apelando a clarificaciones sobre la metodología de la división y la teoría de la negación, así como a la definición del concepto dialéctico de identidad y a la posición de la teoría platónica de las categorías (capítulos 3 y 4), procuraré exponer en el capítulo 3, dedicado especialmente a la ontología platónica, cuáles son los lineamientos alternativos de la metafísica del *Sofista* con relación a la «metafísica de la presencia». El capítulo 7 constituye un complemento de ese tratamiento, donde trato de extraer nuevos resultados sobre el enfoque ontológico de Platón.

En relación con la discutida posición y con el valor de los testimonios indirectos es aquí oportuno destacar que la presente metodología interpretativa le concede a los diálogos escritos el primado en lo atinente a la reconstrucción del problema de la predicación y del concepto de dialéctica. El diálogo es, efectivamente, el único medio que puede transparentar el programa que desarrolla la filosofía platónica. Por consiguiente, constituye la transmisión directa el soporte primario de esta reconstrucción. Pero en lo referente a los contenidos de esta filosofía la presente investigación reconoce en los testimonios herramientas indispensables para completar y dimensionar temas y alcance de la filosofía dialéctica. Si se exhibe la coherencia entre testimonios y diálogos, se obtendrá una prueba de que esta evaluación ha sido correcta en orden a la descripción y a una más completa reapropiación de los conceptos platónicos.

Para cumplimentar los dos objetivos metodológicos señalados anteriormente, desarrollaré una reconstrucción detallada del *Sofista*. Si se llega a hacer plausible aquí que la dialéctica tardía emprende un cuestionamiento del sentido del ser sin expresar una posición sistemáticamente desgajada de la hipótesis de las ideas ni meramente «tardía», desde un punto de vista evolutivo, sino que se demuestra la dialéctica de unidad y multiplicidad como el producto de una consistente «teoría» de las ideas, entonces los títulos tradicionales de las distintas secciones de este estudio estarán en condiciones de perfilar las variantes teóricas aportadas por el platonismo en el espectro de la historia de la metafísica.

Es escasamente plausible una interpretación de la dialéctica platónica que no contribuya a esclarecer la relación entre método, ontología y el aspecto práctico contenido en la idea del bien. De los diálogos tardíos representa el

Filebo la mejor ocasión para dimensionar el vínculo existente entre la ontología dialéctica que contiene la idea del bien y la específica forma del saber dialéctico en su faz práctica. En el último capítulo de este estudio trataré de exhibir la fundamentación metafísica de la ética platónica, basada en el concepto de dialéctica, mostrando la consistencia teórica que hay en el entrelazamiento platónico de temas que, en cambio, los herederos de la tradición aristotélica plantean como desvinculados.[2]

B. Reconstrucción de los conceptos y horizonte ontológico de comprensión

Cuestionar el diagnóstico referido a la pertenencia de la filosofía platónica a la «metafísica de la presencia» me parece posible únicamente si se descubre un concepto fundamental cuyo rendimiento «descriptivo» debería consistir en hacer comprensibles los problemas particulares de esta filosofía y cuya envergadura vinculada a la «reapropiación fenomenológica» residiría en tener la capacidad de mostrar, mediante tópicos singulares, la falta de adecuación del fundamento atribuido al pensamiento de Platón a través de aquella metafísica. Localizando el papel constructivo y tratando de determinar el sentido filosófico del concepto platónico del *lógos* intentaré demostrar que con la lente de la «metafisica de la presencia» se deforma la verdadera imagen del problema de la dialéctica platónica tardía o, cuanto menos, el alcance de ésta no se clarifica y sus contornos históricos se disuelven en figuras extrañas. La delimitación de los conceptos con que Platón define la dialéctica deberá poner de manifiesto que su filosofía no constituye un aristotelismo imperfecto y que la *epistéme* platónica no aspira a ser esa «superciencia universal» de los principios comunes —criticada por Aristóteles *(cf. APo.* A 6, 76a 16–25)— a partir de los cuales se deducirían los principios propios de cada ciencia particular. Procuraré demos-

2 Krämer [1972a], p. 348–351 ha sostenido que la disociación de conocimientos teóricos y actividad práctica en la posición de Aristóteles obedece a su aceptación de una separación entre las entidades inmóviles y eternas —que son objeto de las ciencias teóricas— y las sometidas al cambio y a la generación y corrupción —a las cuales se liga la práctica—. En tal sentido, el *bíos theoretikós*, si bien constituye la máxima realización del hombre, concierne a la faz teórica de la vida humana. Dentro de esta posición resulta altamente problemático plantear una incidencia efectiva de los conocimientos teóricos —ejemplarmente, de la «filosofía primera»— en la vida ética y política del ser humano. Contrariamente, la «dialéctica» platónica —el máximo representante platónico del conocimiento— se concibe constantemente vinculada a la transformación de la vida humana en su conjunto e, incluso, como *conditio sine qua non* de la felicidad personal y de la justicia político–comunitaria.

trar, entonces, que la teoría platónica de las categorías constituye una doctrina con rasgos peculiares y con un rendimiento teórico que no sucumbe ante las críticas aristotélicas *(cf. Metaph.* A 9, 992b 18–24), que atacan el monopolio de una noción del ser carente de todo reconocimiento de la multiplicidad de sentidos (§ 6.2. ss.). En esta dirección trataré de mostrar las plausibilidades inherentes al intento platónico de fundamentar las ideas en una teoría de los elementos y de los números, sin que a ambas clases de entidades se trasladen las carencias antes denunciadas por el estagirita para las ideas (§ 12.2. ss., § 16.4. ss.). La teoría platónica del *eîdos* —que abarca ideas y principios— deberá definirse y ponerse a prueba como una propuesta teórica diferente de la doctrina aristotélica de la sustancia y de la universalidad de la ciencia del ser basada en el esclarecimiento y superación de la ambigüedad de este término mediante el descubrimiento de su unidad referencial. Trataré de mostrar que el comienzo de la filosofía platónica, registrado en la pregunta por el «qué» de los fenómenos, no imposibilita la interrogación por el sentido del ser del fenómeno (idea), sino que ese comienzo conduce a la dialéctica, entendida como la elaboración de la pregunta por el *sentido del ser* del fenómeno (§ 18.–§ 18.2.). También buscaré hacer visible que la idea del bien exhibe un horizonte de sentido divergente de aquel paso en falso por el que se permanece encerrado dentro del dato fundamental del ente–presente en la explicación de su sentido (§ 20. ss.).

A través de la crítica a la tesis eleática de la unidad del ser, Platón desarrolla una teoría de la unidad alternativa a aquella que la postula como algo carente de toda referencia y, estrictamente, de toda función y que no admite multiplicidad ni cambio en lo que es. La posición alternativa a la metafísica eleática de la presencia se perfilará como «filosofía de las ideas», entendida ésta como la tesis de una pluralidad articulada de entidades, donde no domina ya más como sentido el horizonte de la unidad absoluta y la presencialidad, sino, en cambio, el que remite a la dialéctica de unidad y multiplicidad, cuyo fenómeno fundamental es la combinación de ideas. Pues el análisis del fenómeno conductor del *lógos* le mostró a Platón que la unidad no puede entenderse más que en el cumplimiento de su función unificadora y que la cuestión filosóficamente relevante consiste en esclarecer de qué manera se vinculan lo uno y lo múltiple (§ 16.4. s.).

La filosofía platónica se ve reintegrada, así, al horizonte desplegado en la crítica a Parménides por los físicos jonios posteleáticos a través de sus diversas soluciones. Platón y Aristóteles produjeron los resultados filosóficos más notables en ese marco. Aristóteles pudo resolver el problema eleático a través de una recepción modificada de la presencialidad, entendida como rasgo ontológico fundamental. Para él, la existencia de la multiplicidad obligaba a encontrar un esquema de lo real a través del cual se la justificara teóricamente.

De esta manera, Aristóteles formuló una semántica que le permitió explicar la unidad de lo múltiple como unificación sustancial; alcanzó, entonces, algo permanente mediante el cambio, explicando lo permanente como una síntesis positiva de unidad y multiplicidad. La teoría de la *ousía* de la metafísica aristotélica madura pudo hallar el esquema de síntesis requerido en la referencialidad en que explicaba a todo lo diferente de la sustancia, con lo cual esta filosofía manifestaba el predominio moderado, pero no menos decisivo, de la «presencialidad» en cuanto rasgo fundamental del ente. En su «metafísica de la *sustancia*», Aristóteles llevó el marco eleático —la aprehensión del ser como *presencia*— al límite mismo de sus posibilidades de rendimiento explicativo; pero con ello su filosofía quedó adherida al horizonte del eleatismo.[3]

En las siguientes investigaciones trataré de dar sustento a una tesis «revisionista» principal, según la cual con la tematización del problema de lo uno y lo múltiple en sus diálogos tardíos Platón hace explotar el marco eleático del planteamiento del problema. Para él, la cuestión del ser no acaba en el esclarecimiento de la presencia como rasgo de lo real, sino que en la articulación misma entre identidad y diferencia, unidad y multiplicidad, se determina el sentido del ser de una manera contraria a las opciones lógicas y epistemológicas a que da lugar la metafísica de la presencia.

3 Sobre la importancia de este horizonte filosófico para la teoría aristotélica de la *ousía cf*. Tugendhat [1988[4]], § 1.–§ 2., § 5., III, IV, § 18. p. 153 s.

Sección I
Dialéctica como cuestión del sentido del ser

Capítulo 1
Introducción de la cuestión a través de la exposición del horizonte del problema de la falsedad: *Sofista* o la cuestión del ser

§ 1. Parménides sobre el no–ser y la inviabilidad de su camino del pensamiento

Después de que el extranjero de Elea y el joven Teeteto han alcanzado cierto acuerdo en seis oportunidades, y con relativa facilidad, sobre lo que es el sofista —lo que se busca determinar en el diálogo[1] mediante sucesivas definiciones *(Sph.* 218bc[2])—, los interlocutores se percatan de que, probablemente, los múltiples nombres propuestos para definir el sofista revelan una —hasta ahí oculta— falta de orientación en que ellos han caído, aplicando el método de la división (218d 5, 227a 8, 235c). Pues parecería que, hasta este momento, se

1 Para el análisis de las definiciones y del proceder que las produjo véanse los comentarios de Cornford [I.C. 1991²]; Movia [I.C 1991]; Bluck [I.C. 1975]; Rosen [I.C. 1983]; también Wolff [1991]. En relación con la identidad del extranjero de Elea los comentadores mantienen distintas opiniones. Sabremos quién es, en realidad, *i.e.* qué representa filosóficamente la figura dramática del extranjero, cuando aprendamos a reconocer un nuevo sujeto («nosotros»), que paulatinamente se anuncia en el diálogo. Para aspectos estilísticos y otros tocantes al contenido de este diálogo sigue siendo de gran valor la ed. de Campbell [I.C. 1867].

2 Cito el texto de Platón según [I.A.1.] y el de Aristóteles según [II.A.2.].

carece de la comprensión necesaria acerca de aquella figura en relación con la cual deberían entenderse los múltiples nombres aducidos por los interlocutores del diálogo (232a 4–5). El extranjero de Elea da, sin embargo, una indicación que vence esta dificultad. De entre las determinaciones halladas es la del «contradictor» *(antilogikós)* la que parece ostentar cierta preeminencia (232b).[3] Sólo a partir de ella puede acorralarse al sofista en su difícil morada, porque en el ejercicio del contradecir hay que ver lo que el sofista no quiere dejar ver: llegar a ver su apariencia como mera apariencia, su saber como una apariencia, su hablar de algo como un embaucar acerca de ello *(cf.* 232b ss.; 233c, 234bc, 235a) y, así, explicar su propio ser recurriendo al no–ser (236c ss.). Si esta indicación sobre el contradictor es correcta, entonces debe hallarse en la misma un aspecto común a las restantes determinaciones, aspecto que, además, debía estar contenido ya en las anteriores caracterizaciones del sofista como una orientación oculta, si es que esas caracterizaciones se aplican correctamente al sofista.

Resulta importante observar con detenimiento la actividad de los sofistas. El extranjero de Elea señala a quienes, a pesar de ser artífices de una cierta actividad, pretenden negar la posibilidad sobre la que se funda su mismo quehacer, en este caso: la posibilidad de decir algo falso. El extranjero se destaca en el diálogo como el personaje que dispone de esta perspectiva esclarecedora sobre el sofista y, en esa medida, legitima su derecho a desempeñarse como conductor del encuentro, incluso cuando proceda a investigar en las opiniones del joven —siguiendo el método mayéutico que conocemos de Sócrates—, buscando resolver lo que se revelará como la principal aporía (239b).[4]

Bajo la figura del contradictor es preciso reconocer, pues, a quien opera haciendo creer a cierta gente que él mismo es entendido en algo, precisamente sobre lo cual contradice al técnico verdadero, arrebatando a este el voto de la mayoría.[5] El contradictor *aparece* como experto (233c); así, en el diálogo se llega a atribuirle sobre cosas reales una «ciencia aparente» (233c 10–11). Para el ejercicio de la misma se necesita de imágenes, más específicamente, de imágenes que son capaces de reproducir todo. El sofista opera con el lenguaje; él es un «antilógico», de manera tal que sus propias imágenes, mediante las que crea la impresión de saber todo, no son del tipo de las visuales —en tal caso,

3 Como ejemplo de lo que que hay que entender como *antilogikós* existe un escrito que desarrolla una serie de argumentos contrapuestos y que fue identificado, incluso, por algunos comentadores como el atribuido a Protágoras *(Antilogíai). Cf. Dissoì Lógoi* o *Dialéxeis* [III. 1992], DK 90.

4 Sobre la comunicación filosófica en el *Sph. cf.* Szlezák [1997b].

5 *Cf.* Gorgias sobre la retórica, *Grg*. 456a–457c.

estaríamos ante el arte practicado por ciertos pintores (235e–236a[6])—, sino que las imágenes con que trafica en su labor el sofista pertenecen al grupo de las imágenes lingüísticas (234c 6). Con el fin de precisar aun más este tipo de imagen y la actividad que las produce hay que ubicar a aquellas imágenes que crean la ilusión de ser lo real en una rama distinta, opuesta a la de aquellas otras que realmente se parecen a lo real, ya que las que ahora tenemos entre manos sólo «parecen parecerse». De allí que el extranjero divida, retomando la «técnica productiva» *(cf.* 219b), la función figurativa de la misma en «imitadora» y «simuladora» (236bc). Puesto que las imágenes (236a) del sofista constituyen una auténtica simulación, la fuerza persuasiva de sus palabras radica en la capacidad de producir la apariencia de que estamos ante lo real, es decir, su operación con el lenguaje no reside meramente en construir imágenes a través de las palabras, sino en dotar a esas imágenes lingüísticas de una particular fuerza persuasiva, que se impone en la medida en que ellas conducen a quien las oye a quedar adheridos a esas imágenes verbales, tomándolas equivocadamente por lo real. De esta manera, la imagen funciona no como una «imagen de» algo real y diferente de ella misma, sino que se convierte en una apariencia autónoma, que aparenta ser lo real (236a 8) borrando la referencia a esto último y anulando su dependencia de la imagen con respecto a la realidad. Sin embargo, esa referencialidad y esa dependencia son constitutivos de la imagen como tal. Platón denomina aquí a las imágenes sofísticas «*phántasma*», o sea, algo que «aparenta parecerse», pero no se parece, realmente (236b 7) a nada.

Una imagen que sólo aparenta parecerse es una imagen de la que no podemos servirnos para hacer el tránsito, por su intermedio, hacia aquello de lo cual ella es imagen. El tipo de imágenes con que opera el sofista es el que rechaza Platón, es decir, aquellas imagenes que no sirven para hacer el tránsito hacia las ideas a través de una determinada aprehensión de las copias sensibles. La disputa de Platón con la sofística tiene lugar, en buena medida, motivada por el descubrimiento de la ruina de la imagen que conlleva la operación sofística con el lenguaje. La restauración platónica de la imagen se realiza devolviéndole a la imagen su propio *status*, lo que coincide e implica, para Platón, transparentar el mundo fenoménico, de tal manera que este se muestre en su sentido a través de las ideas. La crítica a la producción de imágenes dirigida contra la sofística tiene en común con la muy conocida censura a los artistas y poetas de la *República* precisamente el hecho de que los tipos de imágenes con que unos y otros trafican hacen perder la referencia a las ideas, lo cual, para Platón, debe ser mantenido, sin embargo, como un constitutivo esencial de las cosas sensibles en tanto son fenómenos o imágenes sensibles.

6 *Cf.* Cordero [I.C. 1992], *ad loc.*

El primer paso en dirección al esclarecimiento del modo en que debe tratarse correctamente con imágenes consiste en tomarlas en su ser *imágenes de* algo. Sin embargo, la fundamentación de esta aprehensión no se halla exenta de dificultades teóricas. Pues, en efecto, admitir ese *status* para las imágenes presupone algo que no puede, sin más, darse por sentado. Calificar al sofista como un simulador y sostener, con ello, que mediante sus apariencias él crea una imagen lingüística da por supuesto que «lo que no es» puede ser. Llamando la atención sobre este problema teórico, contenido en la explicación de la imagen *(Sph.* 236e–237a), el extranjero da cuenta de lo que constituye la principal aporía (236d 1, 238a 2) para los mismos que creyeron, anteriormente, haber puesto en aprietos al escurridizo sofista. Lo que en el diálogo se sostuvo acerca de la naturaleza del sofista no puede considerarse aceptado, hasta tanto no demostremos que es posible aquello presupuesto por esa determinación, orientada a la caracterización del sofista como contradictor. Lo que está en juego aquí es cómo hay que entender el no–ser para dar cuenta de la naturaleza de la imagen.

Para comprender cuál es la posición platónica sobre este tema hay que comenzar por tener en cuenta ciertas estrategias del conductor del diálogo en el *Sofista*. Lo que el extranjero de Elea persigue aquí es poner en evidencia que resulta necesario cuestionar el *dictum* parmenídeo. En orden a tal propósito, el extranjero se propone hacer patente la inviabilidad de la tesis parmenídea sobre el ser y el no–ser a través del diálogo con el joven Teeteto, sin anunciar, simplemente, la prohibición eleática de transitar con el pensamiento el camino que sostiene que hay cosas que no son. Con esta estrategia argumentativa, el extranjero consigue demostrar la vigencia de la tesis de Parménides, exhibiendo la difícil posición en que caemos al aceptar esa tesis cuando tratamos de explicar la naturaleza del sofista y de las imágenes en general. El extranjero hace explícita alusión a la tesis parmenídea en *Sofista* 237a y la discute en el pasaje posterior, insistiendo en que, de hecho, cuando hablamos sobre el no–ser lo ponemos en relación, le añadimos determinaciones, lo que implica que ponemos en comunicación el no–ser con «propiedades» que son, algo que resulta injustificable a partir de la tesis parmenídea sobre el no–ser. Estrictamente, esa comunicación entre el no–ser y ciertas cosas que creemos que son resulta inaceptable para la tesis parmenídea. En lugar de una aprobación del resultado que en este sentido arroja la tesis eleática, en el diálogo todo parece indicar que dicha tesis no puede justificar asunciones que creemos poder hacer acerca de «lo que no es». Esa incapacidad teórica de la tesis parmenídea señala en el *Sofista* una primera limitación de dicha posición sobre el no–ser. El diálogo platónico procede, consiguientemente, a interrogar las bases de la teoría parmenídea sobre el ser y el no–ser. En la realización de este cuestionamiento de la

filosofía parmenídea, Platón ejecutará un examen de las posiciones vinculantes sobre el ser y el no–ser, tradicionalmente sostenidas.[7]

Previamente, puede ser útil observar de qué manera se plantea en el diálogo la discusión sobre la filosofía de Parménides y cómo el autor se propone proceder en el análisis de este tema. El planteo de la *cuestión del ser* surge en el *Sofista* motivado por la insuficiente teoría sobre la falsedad *(lógos pseudés)* y el engaño *(apáte)*, en cuanto ambos constituyen distintas maneras de decir y hacer creer lo que no es. Las dificultades existentes en torno a la justificación del discurso falso pueden ser descriptas, en una primera aproximación, de un modo relativamente sencillo que, empero, encierra una serie de problemas lógicos y ontológicos. En los capítulos siguientes me propongo exponer y analizar esos problemas en detalle a fin de explicar la solución platónica.

Decir algo falso le parecía a cierta gente, en la época de Platón, sólo justificable o admisible en la medida en que al enunciado falso se lo proveyera con algo así como un hecho u objeto que corresponda a lo dicho falsamente. Este reclamo de lo que actualmente llamamos un «referente» de la proposición partía de la suposición de que toda enunciación tiene un cierto referente objetual en cuanto un enunciado menciona siempre algo. Esta concepción llegaba a suscribir una aprehensión de las expresiones lingüísticas por la cual se hacía depender el «significado» de la «referencia»; con ello, esta teoría se involucraba en una comprensión del significado y del lenguaje cuyas dificultades ocupan aún hoy a la filosofía.

La equiparación entre «decir algo falso» y «no–decir nada» —a la que se inclinaban quienes negaban el discurso falso— resuena en el *Sofista* con cierto eco problemático que sirve de índice de la situación histórica de la cuestión. Intentaré mostrar, a continuación, que uno de los logros platónicos en el tratamiento de esta materia reside en haber aportado elementos de análisis importantes para la solución del problema, y que Platón anticipa tesis que quedarán en la herencia filosófica del tratamiento del mismo. Pero en la medida en que en esa tarea Platón esclarece la *estructura del lógos* para explicar la posibilidad de la falsedad proposicional, llega a posiciones que están mucho más allá de la provisión de herramientas conceptuales para la clarificación de ciertos hechos lingüísticos. Esas herramientas conceptuales platónicas abarcan parte central de la fundamentación de la dialéctica de las ideas a través de la comunicación que posibilitan los «géneros superiores», así como la teoría dialéctica de la unidad y la multiplicidad, junto al esclarecimiento de la estructura del *eîdos* mediante el número. Además, Platón sostiene que la cuestión de lo falso y del no–ser se ubica dentro del marco en que se plantea históricamente para él la *cuestión del*

7 *Cf. infra* § 18.2.–§ 18.2.3.

ser, determinada por la tesis eleática. Si mi interpretación es correcta, estamos aquí ante la dimensión específicamente platónica de un problema que, como señalé, también encontró su tratamiento, discusión y solución en la filosofía actual. En los capítulos siguientes trataré de desarrollar los temas señalados, implicados por el abordaje platónico del problema del discurso falso.

Sin embargo, aquí nos encontramos ya con un motivo de discusión, pues el texto parece efectuar una cierta transición entre el tema del engaño y el de la falsedad, transición que a los intérpretes no parece, sin más, aceptable. En torno a esta cuestión se juega buena parte de lo que haya que determinar como el tema y la unidad del diálogo.

§ **1.1.** Sobre el significado de εἶναι y la unidad temática del diálogo

Crombie[8] acentuó la distinción entre ambos problemas, *i.e.* el de las proposiciones falsas y el del engaño. Él cree que el problema del engaño se conecta con un significado del verbo «ser» que usamos cuando queremos expresar «realmente», «verdaderamente», «auténticamente», esto es, cuando queremos plantear una oposición entre lo que una cosa realmente es y su mera apariencia. Para ello se usa en griego el adverbio ὄντως *(cf. R.* VI 490a 9; *cf. Ep. VII* 340b 2, c 2, d 7).[9] Según Crombie, Platón podría haber tomado esta vía para solucionar el problema de la falsedad, pero este intérprete supone que la razón que puede explicar el abordaje platónico de esta cuestión debe residir en el interés, al menos subliminal, de analizar la negación, contenida en enunciados negativos, en donde «ser» no tiene el sentido antedicho de la realidad o autenticidad. Vinculada con el análisis de la negación se hallaría la distinción —que parece llevarse a cabo en un pasaje posterior del *Sofista*— entre diferentes sentidos de «ser», principalmente el existencial y el copulativo.[10] Sin embargo, la solución que ofrece Platón a ambos problemas, de acuerdo con la opinión de Crombie, es conjunta y consiste en la demostración de que el no–ser debe entenderse como «diferencia». Esta solución, sin embargo, contribuiría poco a explicar el problema del engaño, ya que aportaría más bien a explicar el problema de los enunciados falsos. Tal sería una consecuencia del hecho de que Platón

8 *Cf.* Crombie [1979], p. 493–509, espec. p. 496 s., 504, 508.

9 *Cf.* Szaif [1998^{3}], p. 327 ss. Según este autor, la contraposición entre las entidades reales y las apariencias en el marco de la teoría de las ideas no puede expresarse correctamente mediante los conceptos correlativos de verdadero–falso, en tanto los términos contrapuestos en la distinción platónica significan, más bien, la diferenciación entre algo genuino y algo aparente.

10 Trato esta cuestión aquí *infra* capítulo 2, espec. § 5.3.

no pondría suficientemente en claro el sentido de la autenticidad que está incluido en los enunciados que expresan engaño y suponen la contraposición entre auténtico e inauténtico, sin involucrar inmediatamente el significado de lo «diferente» de algo.

A mi juicio, la relación entre engaño y falsedad que establece el diálogo es un poco distinta; pues no me parece que Platón reduzca, injustificadamente, el primero a la segunda, sino que ve a uno y otra en el funcionamiento concreto del lenguaje, específicamente en el uso del mismo por el sofista, en cuanto todo *lógos* indica algo a alguien y, así, conforme a la atribución verdadera o falsa de algo a algo —por la cual se pone de manifiesto u oculta lo que es—, resulta ese *lógos* indicativo o engañoso para el interlocutor. Me parece útil recordar que en el diálogo se halla puesto en juego el *status* del sofista como un modo del no–ser, pues él es sólo aparentemente sabio; o sea, del sofista es falso decir que es sabio, su figura no participa de la sabiduría, el sofista es *otro* respecto del filósofo, pero su arte consiste en borrar esa diferencia, presentándose a sí mismo como un sabio *auténtico*. Es allí, entonces, donde Platón ve la conexión entre el análisis del *status* de la imagen y del engaño, por un lado, y el referido a la negación y la falsedad proposicionales, por el otro. Posteriormente, esta conexión se fortalece aun más, cuando se demuestra que la estructura común de toda falsedad, del engaño y de la contradicción reside en hacer aparecer algo como no es. Tal demostración tiene lugar a través de la refutación de la aprehensión del *lógos* como mera dicción, en la cual se refugia el sofista para mantener sus pretensiones. De ese lugar Platón lo saca, al aclarar la *estructura del lógos* como un *légein tì katà tinós.*[11]

Aquí ya podemos sospechar que Platón pone en relación el «es» veritativo y el que se articula en enunciados que expresan la naturaleza o esencia de algo. Crombie puede tener algo de razón en esta crítica —en cuanto el engaño y la mentira son fenómenos que condensan ciertos aspectos que sobrepasan, ciertamente, esa estructura del no–ser sobre la cual se erigen—, pero resulta elocuente —y Crombie también lo señala— que es la amplia cuestión de la vinculación entre ser y no–ser, contenida en ambos problemas, lo que a Platón le interesa primordialmente plantear, y es el alcance ontológico de la misma lo que organiza la exposición de los problemas abordados en el diálogo.

El amplio problema del ser y del no–ser excede al de la comprensión de la naturaleza del sofista y toca no sólo al tipo de imágenes engañosas que él mismo representa y produce como «taumaturgo», alcanzando a la tesis —de procedencia eleática— sobre el rechazo de la posibilidad del discurso falso,

11 Sobre ello *cf. infra* espec. § 5. ss.

que el sofista sostiene en su desempeño como «contradictor». Como intentaré mostrar, en este diálogo Platón tiene una clara noción de la envergadura del problema de la falsedad proposicional; esto lo conduce al desarrollo de las cuestiones atinentes al significado de «ser» y a la fundamentación de su teoría dialéctica de la proposición mediante la postulación de cierta clase especial de ideas.[12] Si las relaciones que estoy sugiriendo son correctas, deberá admitirse que es erróneo restringir el tema principal del *Sofista* al de las «imágenes» y los «fantasmas», disociándolo del de la falsedad proposicional.

Una lectura equivocada del diálogo, vinculada al error que acabo de señalar, proviene de la aceptación del significado existencial del «es» como el relevante en la ontología de las ideas.

Los intérpretes que, en cambio, siguiendo a Cornford, Runcinam y Moravcsik, aprueban un dominante significado existencial para el *eînai* de las ideas, deben llegar a sostener la conclusión pesimista, según la cual en el *Sofista* Platón no daría una respuesta satisfactoria al problema del tipo de existencia intermedia de las imágenes.[13] El expediente por el cual se asignan diversas tareas —supuestamente incumplidas por el *Sofista*— al prometido *Filósofo* —última obra de una trilogía que comenzaría con el *Sofista* y seguiría con el *Político*— representó una salida muy practicada por los comentadores modernos del diálogo. Cornford creyó, incluso, que el *Sofista* no ofrece respuesta al problema inicialmente planteado en él, atinente a la clase o al grado de realidad que le corresponde al fantasma y, en general, al *eídolon*, ya que, en tanto la apariencia es algo sensible, tiene que poseer una existencia distinta de la que le corresponde a las ideas o a las entidades supremamente existentes. La existencia propia de las entidades sensibles no podría reducirse, según sostiene Cornford, a la confusión en que incurre el sujeto del conocimiento cuando este toma lo sensible como lo que realmente existe y, por ello mismo, como algo que la apariencia sensible, en realidad, no es. Cornford sospechó que el *status* ontológico del *eídolon* debía ser tema del *Filósofo*, pero que, en cualquier caso, se encuentra clarificado en el *Timeo*, donde, finalmente, se aseguraría la factibilidad de aquella vía intermedia entre las dos excluyentes de Parménides —la del ser y la del no–ser—, vía que Platón había inaugurado para el mundo sensible en la *República*, donde postulaba al mundo sensible como una realidad intermedia *(cf.* v 476e ss.).[14]

---

12 Intento explicar el planteamiento de ambos temas en los capítulos segundo y tercero; discuto expresamente el problema de la falsedad en el capítulo cuarto.

13 Para este juicio *cf.* la influyente opinión de Cornford [I.C. 1991²], p. 199, 226 s.

14 *Cf.* Cornford [I.C. 1991²], p. 292.

Este enjuiciamiento del problema general que discute el *Sofista* depende, visiblemente, de toda una construcción interpretativa sobre la ontología, la lógica y la epistemología platónicas,[15] construcción por la que se reclama al *Sofista* la tarea de asegurar un definido *status* existencial intermedio a las entidades sensibles que serían objeto de la opinión *(dóxa)* y no del conocimiento *(epistéme)*. Una discusión a fondo de este aspecto del diálogo haría necesaria una «destrucción» de los supuestos de esa visión del platonismo, que hace de él una «metafísica de los dos mundos».[16] Parte de la metodología descriptiva de la presente interpretación del *Sofista* se dedicará a aclarar la unidad temática del diálogo, donde se cuestionan las tesis tradicionales sobre el ser a la luz de la crisis que afecta a la explicación del *lógos* falso. Defenderé que el *Sofista* formula un concepto dialéctico del ser[17] a través de la fundamentación de la hipótesis de las ideas mediante una teoría dialéctica de los principios; asimismo, trataré de mostrar que esta nueva ontología es la que Platón cree necesaria para ofrecer una correcta explicación del *lógos*, incluyendo su funcionamiento metodológico como órgano para establecer definiciones mediante la división del género.[18]

§ **1.2.** Implicaciones del uso de «no–ser»

Antes de desplegar pormenorizadamente los diversos temas que forman parte del programa de la interpretación que trataré de desarrollar en los capítulos siguientes, me parece útil considerar con cierto detenimiento las dificultades de la tesis parmenídea sobre el no–ser, tal como el extranjero de Elea aspira a ponerlas de manifiesto. A través de la consideración de esas dificultades, el extranjero apunta a la teoría parmenídea sobre el ser.

---

15 *Cf. e.g.* la representativa interpretación de Cornford [I.C. 1991²] p. 186, «Introducción», p. 20–27, *passim*. Discuto algunas consecuencias poco aceptables de esta línea de interpretación aquí *infra* § 1.2. s.

16 Entre las tareas de esa discusión se contaría examinar si es correcto, acaso, atribuir a la filosofía platónica una «gradación óntica» en relación con el *status* de las imágenes (Runcinam). Entonces, se obtendrían algunos datos importantes para ponderar la supuesta autocrítica platónica en lo concerniente al «paradigmatismo». Igualmente habría que examinar si Platón se retracta de su metafísica gradual a través de una completa reformulación de lo que él llega a entender como *eîdos* en las últimas obras, o si, más bien, algunas de las dificultades detectadas por los partidarios de la autocrítica constituyen rasgos de un concepto del ser, ligado al eleatismo, concepto que Platón rechaza desde el principio. He intentado ofrecer una interpretación de los diálogos medios donde discuto estos temas en Mié [2004].

17 Desarrollo las implicaciones ontológicas de las tesis del *Sph.* en el capítulo 7.

18 A esta tesis obedece el despliegue de temas vinculados con la lógica y metodología dialécticas en los capítulos 4 (método de la *diaíresis)*, 5 (estructura aritmética de las formas) y 6 (supuestos lógicos del método), relacionados con el tema del capítulo 7 (metafísica platónica).

Ante todo, el extranjero trata de señalar que es preciso que nos interroguemos si nos atrevemos a ir contra el *dictum* parmenídeo y admitir en el lenguaje el uso de la expresión «lo que no es de ningún modo» *(tò medamôs ón*, *Sph.* 237b 8–9). Esta locución, puesta en boca del extranjero, no quiere decir algo distinto de las posteriores apariciones de *tò mè ón,*[19] sólo que aquí da cauce, mediante la negación reforzada, a algo que debemos atrevernos a sostener, en el caso de que pretendamos oponernos a Parménides, suscribiendo la anterior caracterización del sofista como contradictor. Cornford supuso, equivocadamente, que existe una diferencia semántica entre «*tò medamôs ón*» y «*tò mè ón*».[20] En una interpretación corriente, «*tò medamôs ón*» se identifica como la expresión para el no–ser absoluto de Parménides. Como consecuencia de ello, esta parte del diálogo suele reconstruirse tomando la figura del extranjero como representante de la ortodoxia eleática, a partir de lo cual se concluye que Platón sostuvo en el *Sofista* una posición parmenídea en este aspecto y que su propia solución consiste en buscar otra manera de hablar sobre el no–ser, dejando de lado el no–ser en sí mismo *(tò mè òn autò kath'hautó* 238c 10) y absoluto. Al aceptar que es imposible admitir el no–ser absoluto —siempre conforme a esta línea de interpretación del diálogo— Platón suscribiría un dogma central del eleatismo. Alternativamente, Platón buscaría un no–ser que pueda justificar las entidades intermedias (las imágenes), las cuales tendrían una cierta existencia, sin ser totalmente reales o totalmente existentes.[21]

Creo que la solución platónica al problema del no–ser es mucho más radical que ésta y no testimonia suscripción alguna del dogma parmenídeo, en cuanto dicha solución implica la negación de un «ser absoluto» —en el sentido en que Platón se lo atribuye a Parménides— frente al cual no podía más que establecerse un sinsentido completo al tratar de explicar el no–ser, sinsentido del cual es expresión el «no–ser absoluto» eleático. El no–ser parmenídeo no resulta equiparable a la no–existencia de entidades imaginarias ni a entidades actualmente inexistentes; tampoco es una expresión cuyo referente sería meramente defectuoso *(e.g.* «unicornio», «el actual Rey de Francia»). En cambio, el no–ser absoluto de Parménides puede parangonarse al problema que atañe a contrasentidos lingüísticos («cuadrado redondo»), cuyo significado contraría la posibilidad misma de la expresión. Por su parte, Platón no suscribe un no–ser

---

19 *Cf. Sph.* 240e 1–2 *tà mè ónta = tà medamôs ónta.* Contra una diferencia semántica entre «*tò mè ón*» y «*tò medamôs ón*» argumenta Malcolm [1967], p. 135 n. 13; 135 ss., con puntuales y acertadas objeciones a la lectura ortodoxa (según la cual el significado relevante de «ser» es la existencia) de Cornford, Moravcsik, Crombie, Runcinam.

20 *Cf.* Cornford [I.C. 1991^2], p. 196 n. 14.

21 *Cf.* Cornford [I.C. 1991^2], p. 188 ss., 192 s.

absoluto de este tipo ya que se aparta del pensamiento del «ser y nada más que ser».[22] Sobre la base de un concepto de ser como el de Parménides resulta factible decir algo, pero no enunciarlo *como* es. El concepto platónico del ser y del no–ser, en cambio, intenta justificar el discurso falso sin admitir que decir algo falso implique no decir nada *(medén)* o decir no–algo *(ti)*, entendiendo esto como *oudèn légein*. Para Platón, decir es siempre decir–algo; sin embargo, no toda enunciación de algo es verdadera pues se puede decir lo que es como no es, o se puede no enunciar algo en su identidad, expresándolo como no es, *i.e.* como diferente (de lo que es), o sea, es factible decir algo tal como ese algo no es o también —recogiendo la implicación entre *ti* y *ón*— decir de algo *(ti)* lo que no es *(ouk ón)*. El intento de Platón en el *Sofista* consistiría en desarticular la suposición de un no–ser absoluto, efectuada cuando se está ante un enunciado falso; su estrategia residiría en mostrar que la falsedad no nos lleva a suponer un no–ser absoluto y que, por tanto, es un error formular una teoría del no–ser absoluto. Además, Platón trata de señalar que ese error se deriva de otro correspondiente acerca de los correlatos reales del *lógos* y del referente del discurso verdadero. La fuente de este último error se halla, igualmente, en la ontología eleática que intenta proveer al *lógos* con sentido de entidades con la forma del ser–absoluto.

Sobre la base de la interpretación que ahora trato de discutir[23] se sostiene que con el vocablo *enantíon* Platón caracteriza esa concepción del no–ser acerca de la cual sería imposible hablar, dando razón, con ello, a la prohibición eleática; además, se afirma que Platón propone reemplazar la «contrariedad» por la «alteridad» *(héteron)*. Esta interpretación no es del todo incorrecta; sin embargo, le otorga un significado a *enantíon* (contrario) que no se extrae, sin más, del pasaje 240ab.

Platón rechaza que «lo que no es» tenga el significado de «lo contrario» (257b 3–4), favoreciendo, en cambio, el significado de «otro» o «diferente». Sin embargo, Platón no defiende esta posición por el hecho de admitir que lo «contrario» nos conduzca a aceptar el «no–ser absoluto», tal como entiende la interpretación señalada. En unas líneas posteriores a este pasaje (258e 6 ss.), el extranjero declara que la comprensión del no–ser como contrario del ser –es decir, la única comprensión posible para el eleatismo— fue rechazada hace tiempo *(pálai)*. Esto alude al distanciamiento de la posición del *Sofista* respecto del camino propuesto por Parménides, distanciamiento que tiene lugar tras la presentación de la aporía relativa a la explicación de la falsedad a que conduce el eleatismo. Por consiguiente, Platón deja de lado, efectivamente, la versión

---

22 Sobre el no–ser platónico *cf.* aquí *infra* § 4.1., § 4.5. ss., § 5.4. s., § 10.1. s., § 10.5 s.
23 *Cf.* representativamente Cornford [I.C. 1991²], p. 192.

del no–ser como *enantíon*, pero no porque la acepte como *álogon*, como un límite para la razón, sino en virtud de que la versión eleática del no–ser surge de una incorrecta aprehensión de la negación como contrariedad y de los enunciados negativos como negaciones del sujeto.[24] A través de esa misma aprehensión de la negación no puede justificarse la función lingüística de la atribución, aspecto que es central, desde el punto de vista platónico, a fin de explicar correctamente la falsedad.[25] Platón podrá hablar de la contrariedad como una forma de no–ser en el caso de *méga–smikrón* (257b 6–7) en un contexto diferente, donde su interés es el de explicar que «contrario» debe entenderse a partir del sentido de «diferente», por cuyo intermedio resulta aceptable y clara la significación de «*enantíon*».[26]

La cuestión reside, pues, en dar una explicación satisfactoria de lo que se entiende por el sustantivo (237c 2) «no–ser» *(tò mè ón* 237c 2) que introducimos en nuestros usos lingüísticos. El extranjero persigue la estrategia de mostrar que en el diálogo no se está en condiciones, inmediatamente, de ofrecer una explicación del uso de «no–ser», y haciéndolo trata de poner en evidencia la poco plausible tesis parmenídea, pues es esa misma tesis la que genera la dificultad señalada.[27] El extranjero de Elea selecciona al joven matemático Teeteto para inspeccionar en conjunto la tesis de Parménides, proponiendo la reconsideración de una posición que a él mismo, por su origen eleático, le resulta perfectamente conocida. El primer resultado de dicha reconsideración muestra que sobre la base de una noción tal de no–ser se hace imposible aplicar (237c 8, c 11, 238a 5, a 7, b 3, c 2, c 7, e 2, e 8, 240c 1) el no–ser al ser[28] y el ser al no–ser (238a 7–8). También resultará imposible aplicar el no–ser a algo *(ti)*, pues «algo» es siempre «algo que es» (237cd).[29] Tampoco se podrá combinar «lo

24 Trataré de mostrar esto aquí *infra* § 4.5.

25 *Cf.* aquí *infra* § 10. ss.

26 De esta manera, resulta comprensible una formulación un tanto extraña como la de *Sph*. 240e 5–6: *tà pántos ónta* debe ser también *(kaí)*, si aceptamos que hay falsedad (240d 9), *medamôs eînai*. *Cf*. la posición absoluta de ser y no–ser en la formulación parmenídea DK28 B1, 3–5. En 240e 5, *pántos* («completamente», «de cualquier manera», *cf*. LSJ *s.v.* II 3) es distinto del posterior *pantelôs (ón)*; *cf*. Cornford [I.C. 1991²:196 n. 15]. Sobre el *pantelôs ón cf.* aquí *infra* § 19.2.

27 Desatendiendo la situación dramática, Runcinam [1962:64], no duda en adscribir a Platón las dificultades que el extranjero de Elea releva sobre el no–ser. Para una crítica general a la falta de reflexión hermenéutica sobre la forma literaria del diálogo platónico y su interpretación filosófica *cf.* Wieland [1982], § 1.–§ 4., espec. § 3.

28 Leo *Sph*. 238c 7 como lo dan los *mss.; cf*. Cordero [I.C. 1992], *ad loc.* (n. 119).

29 Para una detallada reconstrucción del argumento de *Sph*. 237ce *cf*. Szaif [1998³], p. 397 s. n. 76. En la relación entre el *ti* y el *ón* se registra lo que algunos identifican como el problema de la «existencia real» y la «existencia lógica». *Cf*. Aubenque [1991a]. Para Platón, el *ti* se halla siempre aplicado a algo que es *(Sph*. 237d 1–4). En favor de conservar el *ti* de los *codd*. *cf* Aubenque,

que no es» con lo uno o la unidad que, empero, introducimos en el número singular de la gramática de *ti*; la misma prohibición regirá para la combinación de «no–ser» con el dos y con la pluralidad y el número en general, pues tales cosas se cuentan entre las cosas que son (237d, 238ab). El extranjero identifica esta dificultad como la principal aporía (238a 2, d 1–2) e indica que, por ella, estaríamos obligados a enmudecer y a no poder conceptualizar de ninguna manera el no–ser, puesto que este es absolutamente imposible de articular. Esta tesis sobre el no–ser puede mantener, únicamente, que decir «no–ser» o «no–algo» equivale a «no decir nada» *(medèn légein* 237e 1–2). La tesis eleática que aquí se examina nos obliga a aceptar esta consecuencia (237e 1, e 3) e, igualmente, a concluir que quien no dice nada, al pronunciar «no es», no hace más que no–decir *(oudè légein* 237e 4–6). La respuesta de Teeteto a esta conclusión obtenida por el extranjero a partir de los axiomas parmenídeos pone de manifiesto que la discusión desplegada hasta allí en el diálogo no ha alcanzado para capacitar a los interlocutores a fin de que ellos puedan solucionar el problema de la falsedad y el del no–ser. Teeteto se ilusiona, creyendo que lo que ha explicado el extranjero pone fin a la dificultad, mientras que, en realidad, la conclusión anterior de la tesis eleática acerca del no–ser —conclusión según la cual decir «no–ser» es, estrictamente, imposible y, consecuentemente, equiparable a no decir nada— constituye la principal aporía que atañe a la tesis examinada (238a 1–3). Además, con esto se vuelve insostenible la anterior clasificación del sofista como un traficante de imágenes falsas.

En el examen de la tesis eleática sobre el no–ser se pone de manifiesto un importante contrafáctico. En efecto, el extranjero señala que dicha tesis no puede explicar ciertas cosas que, sin embargo, ya expresamos de alguna manera, pues usamos la expresión «lo que no es», «las cosas que no son» y otras similares, y lo hacemos entendiendo algo mediante esas locuciones. En las locuciones anteriores, hemos entendido algo, efectivamente, cuanto menos la distinción entre unidad y multiplicidad que ellas contienen en su número gramatical (238bc). Esto parece contradecir la tesis parmenídea, que debía probarse mostrando la absoluta inviabilidad del camino del no–ser (237b 1–3). ¿Usamos, entonces, locuciones de este tipo privadas completamente de sentido?

---

p. 373; Cordero [I.C. 1992], n. 125 *(ad loc)*. El argumento consiste en mostrar que quien dice no–algo diría algo, pero, al entender «no–algo» como «nada» (*medén*, no–uno), estaríamos forzados a afirmar que, en realidad, de acuerdo con la posición eleática, quien dice «no–algo» no–dice (nada). Pues sobre la base del axioma parmenídeo, que sostiene que no se puede decir el no–ser y que decir es siempre decir el ser o algo que es, decir «no–ser» equivaldría a no–decir (nada), en cuanto no se puede enunciar algo que no es *(Sph*. 237e 5).

La tesis de Parménides nos obliga a sostener una posición contraria a nuestras intuiciones en el uso de expresiones como las anteriormente mencionadas. Esa tesis, al intentar refutar el discurso sobre el no–ser, se contradice a sí misma ni bien es articulada pues al hablar del no–ser lo pone en comunicación con lo que es —algo que esa tesis, estrictamente, se proponía impedir (238d 4–239a 12)—. El examen de esta posición por parte del extranjero de Elea arroja un resultado contrario a lo que Parménides pretendía demostrar y presenta una aporía (238a 2, d 1–2), en cuanto, contrariamente a nuestro uso de la negación en estos casos, la tesis afirma que es absolutamente imposible comprender la expresión «no–ser» (el no–ser es *adianóeton*, *álogon* 238c 9–12).[30]

El *Sofista* muestra que ésta es la tesis básica que la sofística mantiene acerca del *lógos* (241a) y que la «falta de *lógos*» que atañe al no–ser representa una posición que debe ser superada a través de una nueva teoría (258b, 260d s.) que dé cuenta del *factum* lingüístico del uso de predicaciones negativas, así como también de la existencia del sofista, clasificado como contradictor. El trato sofístico con imágenes que son simulacros, es decir, que producen la falsedad, de alguna manera, otorga la posibilidad de plantear, a partir del esclarecimiento del *status* de la imagen, el problema del no–ser, común a ella y al discurso falso.[31]

30 Los términos ἀδιανόητον, ἄρρητον, ἄφθεγκτον, ἄλογον no son predicados que determinen algo, sino que significan, más bien, la imposibilidad de toda determinación del sujeto. *Cf*. Hartmann [1965²], p. 102, 131 s.; Natorp [1994], p. 285 s. Cuando Platón demuestre que el no–ser es pensable, estará refutando la opinión de Parménides DK28 B2, 7–8 y rechazando la decisión excluyente a que el Poema pretendía obligar, *cf*. B8, 15–18. Platón quiere mostrar —*cf. infra* § 4.5. s.— que de un no–ser absoluto *(tò medamôs ón)* no se puede predicar algo, precisamente porque ese «no–sujeto» rechaza toda atribución de algo que lo determina. Un no–ser absoluto no puede ser alcanzado por el *lógos (Sph*. 263c 9) en cuanto este funciona atribuyendo algo a un sujeto (dice algo como algo) y lo toma como algo que «es de tal manera». De allí que el no–ser absoluto de Parménides sea refutado porque está excluido del *lógos*, mientras que en nuestro uso del lenguaje sí introducimos significativamente el «no–ser».

31 Un panorama sobre la división general del diálogo permite visualizar la organización que Platón implementa a fin de mostrar la naturaleza del sofista y esclarecer los conceptos del ser y el no–ser. Diès reconoce dos grandes partes netamente distintas: (1) *Sph*. 237a–259d: realidad del no–ser; (2) 260a–265b: posibilidad del discurso falso. La primera parte se divide, a su vez, en cuatro secciones: *(a)* 237a–242b: el error y el problema del no–ser; *(b)* 242c–250e: la crítica de las teorías sobre el ser; *(c)* 251a–254b: el problema de la predicación y el principio de la comunidad de los géneros; *(d)* 254c–259d: la realidad y la naturaleza del no–ser. Por último, 264c–268d retoma las divisiones y ubica al sofista en la técnica de adquisición de tipo mimético. *Cf.* Diès [I.C. 1969], p. 269.

§ **1.3.** Sofística y eleatismo con motivo del *status* de la imagen

La localización del sofista requiere aclarar el significado de «no–ser». En primer lugar, se discute la tesis eleática ya que a partir de ella no puede explicarse la operación sofística con el no–ser. Para sacar al sofista de la oscuridad de la tesis parmenídea en la que se refugia *(Sph.* 241a), es preciso explicar la naturaleza de la imagen. Una imagen es algo diferente que se asemeja a lo real o verdadero (240a 8). «Verdadero» es aquí una expresión que designa la realidad, aquello de lo que la imagen es imagen y respecto de lo cual ella es algo diferente; por ello, la imagen es diferente de lo que es. Así, en cierto sentido, la imagen es algo que no es. Habiendo clasificado al sofista como «productor de imágenes» (239d 3), estamos ahora obligados a sostener que «lo que no es», de alguna manera, es. Libre del supuesto eleático, el joven Teeteto enfatiza que la imagen, no obstante no es lo que realmente es *(óntos ón*), debe ser, al menos, realmente imagen *(eikòn óntos* 240b 11). El extranjero obtiene de las palabras de Teeteto la tesis que ellas contienen: la imagen, según su *status* propio como algo diferente de lo real, es lo que no es, pero, a la vez, es de algún modo *(eînai pôs* 240c 5, *óntos* [...] *eikóna* 240b 12–13).[32] Con esto, se afirma algo crucial contra Parménides: que el ser se halla entrelazado en una combinación *(symplokê*) con el no–ser (240c 1–2 Teeteto habla). Esto es, eleáticamente considerado, *átopon*; no obstante, aquí se afirma esa combinación, a la vez que se intenta

---

32 El texto en *Sph*. 240b es objeto de diferentes lecturas en algunas de sus líneas, espec. b 7, b 9 y b 12. *Cf*. las nn. correspondientes de los *edd*. Diès, D. B. Robinson y las nn. 143 y 144 de Cordero. Creo que puede leerse b7 con la mayoría de los *mss*. οὐκ ὄν ἄρα λέγεις, considerando el antepuesto οὐκ ὄντως de *W* como ditografía. A la alternativa de tomar el segundo οὐκ (en el texto de *W*) como *nonne*, *i.e*. «¿no dices que...?» (C. Ritter), prefiero la supresión de este οὐκ; esto daría el texto οὐκ ὄντως ὄν (Burnet, Cornford, D. B. Robinson), que es legible y devuelve el sentido del pasaje (lo semejante no es lo que realmente es). La lectura e interpretación de Diès, Friedländer y Runcinam (negación de la irrealidad de la imagen) me parece que adelanta, por un lado, una conclusión a que se llegará, pero, además, no da con el tema de estas líneas, en donde no se trata de que la imagen no sea realmente no–existente. Aquí se puntualiza, en cambio, que la imagen «no es lo que *realmente* es». En segundo lugar, leo b 12 de acuerdo con el texto impreso por Diès *(mss*., Campbell), en contra de la innecesaria supresión del segundo οὐκ (Badham, Schanz, Burnet, D. B. Robinson). Cordero, que sigue fielmente a los *mss*., traduce correctamente: «Lo que decimos que es realmente una imagen ¿acaso no es realmente lo que no es?». La interpretación de estas líneas depende, entonces, parcialmente de que se lea εἶναι con un uso incompleto («real», «... es ...») o completo («existencia»); el último no es obligatorio y termina en problemas *(cf.* aquí *infra* § 5.3.). Brown [1986], p. 63 n. 24, sostiene que en este pasaje tenemos un uso incompleto elíptico. Discuto la completud e incompletud de «es» *infra* § 4.2.2., § 5. ss.

aclarar la aporía parmenídea *(cf. supra* 238a 5–9). La cuestión es siempre la de la posibilidad de que existan pensamiento y discurso falsos (236e).[33]

A una posición antieleática como ésta el diálogo arriba intentando extraer las consecuencias del *factum* que representa el sofista (240c 4–5), camuflado con la piel del eleatismo (241ab).[34] Pero la determinación del no–ser como *enantíon* del ser (240b 5, d 6) se halla lejos de contener ya una teoría alternativa a la eleática. La falta de una distinción clara entre *enantíon* y *héteron* (240a 8–9) en esta instancia del *Sofista* pone de manifiesto la precariedad teórica que afecta al movimiento osado[35] que efectuaron los interlocutores. El resultado del diálogo no va, hasta aquí, más allá de la afirmación: el no ser de alguna manera es *(tò mè ón ésti pôs)*. Para explicar lo que hacemos al decir algo falso, tenemos que aprender a pensar dialécticamente; así, en cierta manera, encontraremos al filósofo clasificando al sofista y elaborando una teoría dialéctica sobre el ser y el no–ser.

§ 2. La cuestión del horizonte filosófico e interpretativo del problema de la falsedad en Platón. Objetivos y metodología de una interpretación filosófica del *Sofista*

Como anteriormente señalé, entre los intérpretes actuales del *Sofista* existen importantes divergencias puntuales y, sobre todo, un marcado desacuerdo acerca del sentido general del diálogo y de sus aportes teóricos concretos. Se registran distintas opiniones no sólo en el análisis del célebre pasaje sobre los denominados «géneros superiores», sino también interpretaciones disonantes acerca de la contribución que efectúa ese pasaje a la solución del problema del *lógos* falso. Junto a ello, existe una notoria desatención de la relación que

33 La referencia de las imágenes, aquí en el *Sph*. como también en la *R*., son los entes verdaderos, las ideas. No hay expresión alguna en el pasaje *(cf*. espec. *Sph*. 239c–242b) que permita apoyar la presunción de que Platón toma ahora, en un violento cambio ontológico, a las cosas sensibles como los entes verdaderamente reales; tampoco existe base textual para afirmar que la inferioridad tradicional, que caracterizaba a las cosas sensibles en cuanto *mimémata*, se aplica actualmente sólo a las copias de las cosas sensibles reales. *Contra* Kamlah [1963], *cf*. espec. p. 18, 30 s.

34 La base eleática de la sofística se anuncia en el temprano *Euthd*., *cf*. 283e, 284b.

35 Bajo el comportamiento de la osadía (τόλμα) y el abandono de los escrúpulos (ὄκνοι) *(Sph*. 242a 1–3, *cf*. allí εἴργει y en a 4 εἴρξῃ, como también en la expresión de Parménides antes citada (237a, DK28 B7, 1–2), así como βιάζω en *Sph.* 241d 6 y en Parm. B7, 3), Platón dramatiza una situación hermenéutica similar al cuestionamiento de los propios preconceptos (τὰ δοκοῦντα *Sph.* 242b10, ὦμεν c1). Es la tesis fuerte del comienzo del fr. 6 de Parm. (B6, 1–2), la que Teeteto declara que hay que combatir *(Sph*. 241d 8–9).

guardan los géneros superiores con la discusión de las ontologías tradicionales, desarrollada en la «gigantomaquia». Uno de los propósitos principales de la interpretación del diálogo que intentaré desarrollar reside en reconstruir el programa filosófico del *Sofista* en su conjunto, mostrando su unidad y exhibiendo la integración de sus distintos temas en el desarrollo sistemático que puede hallarse en la dialéctica platónica tardía. Aspiro también a ir perfilando y poniendo a prueba la interpretación que propondré a través de una consideración detallada de algunas de las principales líneas de lectura del diálogo y de la dialéctica tardía, de la cual el *Sofista* forma parte como su pieza central.

La más difundida interpretación de los pasajes que he comentado brevemente en los parágrafos anteriores concluye que uno de los propósitos principales de Platón en su planteamiento de las aporías sobre el no–ser consiste en poner en evidencia que resulta necesario distinguir diversos significados del verbo *eînai*. Contra Parménides, Platón demostraría que si algo no es o es falso, esto no implica que el sujeto no sea absolutamente. Junto a ello, la interpretación aludida intenta también mostrar que hay usos afirmativos de *eînai* que no significan la existencia, tal como Platón parecería sugerir.

Es frecuente y, en cierta medida, justificado reprochar a Platón que algunas de sus distinciones semánticas en el *Sofista* son poco nítidas o que no traza algunas distinciones que parecerían requeridas por la misma discusión planteada en el diálogo. Por ejemplo, el análisis platónico de la negación es, ciertamente, elemental. —En efecto, Platón se restringe a formular un análisis de la negación para el caso de proposiciones elementales, compuestas de un nombre y un verbo predicativo *(he próte symploké)*; además, en su análisis del enunciado considera sólo proposiciones afirmativas—. Por otro lado, se ha endilgado frecuentemente a Platón también que, por su inclinación a disociar la negación de la negación de la existencia, llega casi a rechazar que haya negaciones de la existencia. —Actualmente, este último problema se soluciona con relativa sencillez mediante la distinción fregeana entre «sentido» y «referencia», aplicada al tipo de proposiciones cuya forma lógica se aclara operando sobre el sujeto, que se explica como «nadie» o «nada». «Nadie» o «nada» representa un término cuya función proposicional no puede explicarse equiparándola a la función de un nombre o a la de una descripción dotada de referencia—. Para ponderar si estas frecuentes críticas formuladas al *Sofista* son adecuadas es preciso tener en cuenta que una tarea parcial de este diálogo consiste en mostrar que la equiparación entre expresiones como «lo que no es» y «nada» —entendida esta última expresión de manera fuerte («lo que absolutamente no es» o «lo que no es de ninguna manera»— constituye una igualación incorrecta, basada en una malinterpretación del uso de la negación. Esta tesis platónica no equivale a rechazar que no pueda usarse con sentido «lo que no

existe», en cuyo caso lo que Platón rechazaría sería la negación de la existencia y plantearía un problema especial sobre esta última. Para Platón —tal es la tesis que defenderé al respecto[36]— la explicación de las negaciones de existencia no representa un problema relevante para discutir el tema del no–ser y la falsedad. —Cuando respondemos «nunca», «nadie» o «nada» a las preguntas por el cuándo, el quién y el qué, parece que queremos rehusar dar una respuesta efectiva, alegando que la pregunta no tiene referente; de tal manera, en tales negaciones no se supone que estamos negando algo que existe—. El problema platónico en el *Sofista* es diferente y no tiene, estrictamente, nada que ver con la existencia, pues el tema allí está dado por la explicación de la negación a partir del esclarecimiento de su función en contextos dados por enunciados declarativos, contextos que dan el marco de los enunciados dialécticos.

En muchas discusiones actuales que focalizan la lógica del *Sofista* suelen oscurecerse los problemas metafísicos que Platón discute en el diálogo ya que no se presta debida atención a la controversia platónica con la comprensión parmenídea del ente, entendido como absoluto y único.[37] Para Platón, la tesis del ser, tomado como uno sin más, representa una comprensión que no deja espacio para asumir una pluralidad de formas, además del hecho de que no es, estrictamente, sostenible a través de la argumentación. Es indicativo que el protagonista eleático del *Parménides* pregunte, al final del desarrollo de las consecuencias de la primera hipótesis, si el uno debe entenderse en el sentido del uno absoluto (εἰ ἕν ἐστιν 137c 4, 142a 7). La segunda hipótesis parece elaborar una teoría alternativa acerca de la unidad y su relación con el ser, a través de la cual se puede explicar la multiplicidad.[38] En este estudio, sin embargo, no apoyaré mis interpretaciones sobre el carácter antieleático de la dialéctica platónica en una lectura del *Parménides*. El *Sofista* ofrece suficiente base para demostrar este aspecto de la dialéctica de Platón.

---

36 *Cf.* aquí *infra* § 5.3.

37 Esa tesis eleática recibe un desarrollo en la primera hipótesis del *Parménides*, *cf*. 137c–142a. Trato de defender esta interpretación en Mié [2003a].

38 *Cf*. en este sentido la interpretación de Migliori [I.C. 1990]. Respecto de la interpretación platónica del eleatismo, a menudo se ha destacado que la posición de aquel eléata de la segunda generación que fue Meliso es la que más explícita base histórica ofrece para su sostén. *Cf. e.g.* la formulación meliseana en el contexto de la discusión sobre la incorporalidad *(i.e.* indeterminación) de *tò ón*, en donde *ser* equivale a *unidad* (*cf*. DK30 B9); y también en la referencia a la ilimitación del uno que es (B5, B6). Sin embargo, creo que Platón entiende correctamente el sentido eleático del ente, explicándolo como unidad, pues si la única característica inteligible del todo lo que es reside en que es, entonces *todo* es *uno*, todo lo que es tiene un único rasgo ontológico y, por ello, el título de *monismo* resulta una caracterización adecuada de aquella ontología. Sobre esto *cf*. aquí *infra* § 18.2.2.; Figal [1993]. Para una defensa de la corrección de la lectura platónica de Parménides en el *Sph. cf*. Frère [1991].

Quienes sostienen la hipótesis de un uno, como el que se anuncia en la primera hipótesis del *Parménides*, tienen inconvenientes semejantes a las que se presentan a aquellos que en el *Sofista* entienden el todo y el ser como uno *(Sph*. 244b 6–7). A partir de una hipótesis similar (244c 5), quienes la sostienen encontrarán serias dificultades para enfrentar una articulación dialéctica de sus supuestos. Este sentido monista del ser (el ser como uno o el ser absoluto) no admite articular el ente con nada porque nada hay aparte del ente, nada es diferente del ente. Tal es la tesis para la cual el extranjero del *Sofista* plantea las aporías que surgen si se pretende dar cuenta de la falsedad. El concepto monista del ente se muestra inviable, tan pronto emprendemos su examen, es decir, tan pronto le aplicamos un tratamiento dialéctico.

En los siguientes capítulos[39] intentaré mostrar que en el *Sofista* Platón presenta el marco de su disputa con el eleatismo y establece los elementos para la construcción de un concepto de filosofía, cuestionando la ontología monista de Parménides y perfilando —a partir de la resolución de la posibilidad de la falsedad— la fundamentación de su «hipótesis de las ideas» a través de la dialéctica, que incluye la explicación de la realidad mediante dos principios. Uno de los objetivos que aquí perseguiré será el de mostrar que el concepto platónico del *eîdos* recibe una fundamentación, coherente con el sentido que tiene en los diálogos del período medio,[40] a través de la «teoría» de las ideas —entendida como sugiero hacerlo—[41] y la teoría de los principios.[42] Para ello intentaré demostrar que la *dialéctica de las ideas* tiene que entenderse como un resultado del cuestionamiento del *sentido del ser*, que se propone superar la ontología eleática a través de la dimensión ontológica de los conceptos de *eîdos* y *lógos*. El resultado de esto reside en que la articulación de unidad y multiplicidad permite formular el *sentido dialéctico del ser.* Si el concepto del *lógos* resulta productivo para encarar un estudio de la filosofía de Platón con las características que he destacado y con la intención «revisionista» de examinar la controversia platónica con la «metafísica de la presencia», inaugurada por el eleatismo, entonces podrá considerarse como demostrada la hipótesis metodológica de estas investigaciones.[43] Trataré de hacer plausible que la dialéctica platónica constituye, desde un punto de vista histórico, una alternativa previa a ese tipo de metafísica, cuando Platón define su propio concepto de filosofía

---

39 Espec. capítulo 2, capítulo 3 (§ 6.3., § 7.1.), capítulo 6 (§ 16. ss.), capítulo 7 (§ 18.2.3.3. ss.).
40 He tratado la filosofía platónica de las formas en los diálogos medios en Mié [2004].
41 *Cf. infra* § 6.1. ss., § 12.3. ss., § 16. ss.
42 *Cf.* capítulo quinto.
43 A ello creo llegar en el capítulo 7.

en controversia con el monismo de la presencia y la unidad que conforma la raíz de la ontología aristotélica de la sustancia.[44]

Mi enfoque hermenéutico general sobre el *Sofista* y su interpretación actual sostiene, entonces, que la lectura más practicada del diálogo[45] corre el riesgo de perder el verdadero horizonte de la discusión. Por tanto, trataré de aplicar, a continuación, una metodología diferente, suponiendo que en la historia reciente de la interpretación acerca de la distinción de los usos completo e incompleto de «ser» —discusión que domina ampliamente las publicaciones modernas sobre el diálogo—, no se ha dimensionado ni reconstruido satisfactoriamente la dialéctica y la metafísica que Platón formula a partir de la discusión del problema de la falsedad.

---

44 *Cf.* capítulo 3.

45 *E.g.* Crombie [1979], p. 501 *fin*., 507 s., *passim*. En general, es difícil encontrar, entre un elevado número de penetrantes trabajos dedicados al *Sph*., uno en que no se haya tomado como conductora para el análisis la cuestión de los sentidos existencial, identificativo o predicativo y veritativo de «ser». *Cf*. Runcinam [1962], p. 64, *passim*; el mismo punto de vista fue adoptado ya en el importante comentario de Cornford. *Cf.* M. Frede [1967]; Ackrill [1955], Ackrill [1957] (uno de los impulsores de la discusión centrada en la distinción de los usos incompleto y completo de «es»); Moravcsik [1962]; Owen [1971]; Heinaman [1983]; Malcolm [1985]; Brown [1986]. Brown [1986], p. 51, sintetiza las opiniones en la discusión actual sobre el *Sph*.: *(a)* aspecto sintáctico: el idioma griego distingue un uso completo (predicado de un lugar) de otro incompleto (predicado de dos lugares); *(b)* aspecto semántico: en el uso completo, «es» significa existencia; en el incompleto, significa la cópula o es el signo para la identidad; *(c)* aspecto filosófico: Platón discrimina ambos usos de «ser» en formulaciones afirmativas y negativas y, con ello, disuelve las dificultades planteadas por la confusión de los distintos significados.

Capítulo 2
Ser, identidad, diferencia

§ 3. El desafío del *factum* del *lógos*

En estas investigaciones me he propuesto explicar cómo y por qué llega a ser el concepto del *lógos* una noción central en la elaboración de la dialéctica platónica tardía. Mi hipótesis al respecto afirma que Platón sostiene que sólo a través de una explicación de la realidad a partir de su carácter de correlato del *lógos* pueden superarse los límites que corresponden a la posición eleática sobre el ente, cuyo resultado final es, paradójicamente, contrario a la intención primigenia de Parménides, en cuanto su tesis sobre el ente se opone a los requisitos del pensamiento esclarecido en sus condiciones. El problema del *Sofista* puede entenderse en términos de un *cuestionamiento del sentido del ser*, una vez que el concepto eleático del ente ha dejado de ser referencial y comienza a ser reemplazado, en la misma medida en que se ha vuelto insostenible para la interrogación dialéctica. Dicho «reemplazo» tiene lugar bajo la forma concreta de un programa que desarrolla el cuestionamiento del sentido del ser a partir del esclarecimiento de las condiciones del *lógos*, aprehendido este como la vía de acceso a las entidades.

§ **3.1.** Programa para la elaboración de un concepto de filosofía

La noción del *lógos* es central en el *Sofista* tanto porque implica el problema de la falsedad —cuyo análisis contribuye a presentar pormenorizadamente las dificultades teóricas que el platonismo tiene que resolver—, como también porque en la elaboración de un concepto dialéctico del *lógos* Platón alcanza a esclarecer las condiciones de posibilidad de la dialéctica de las ideas.[1] El *lógos* es el único *factum* que Platón admite y toma como hilo conductor en su filosofía. Así, esta filosofía se impone la tarea de explicar de qué manera se constituye el *lógos* a través de la articulación de la identidad y la diferencia. En dicha articulación se establece la «permanencia» de cada idea junto a su «dinamismo» comunicativo. Además, Platón se propone explicar de qué manera surge el *lógos* precisamente en el «lugar» donde se relacionan las ideas. La mayor importancia heurística que le cabe al *lógos* en este contexto reside en el hecho de que mediante esa noción pueden averiguarse las condiciones últimas de toda entidad. Lo que dicha noción articula constituye el objeto de reflexión de la filosofía platónica tardía. Platón puede suscitar aquí el problema de la participación, restringida a la comunicación entre las ideas,[2] justamente porque mediante el *lógos* se descubre cuáles son las entidades concernidas por la relación entre unidad y multiplicidad. Como trataré de mostrar, en esa reflexión sobre la relación entre unidad y multiplicidad no se ejecuta una nueva articulación, análoga a la que tiene lugar en el funcionamiento del *lógos* desplegado en las «divisiones». En otras palabras, el estudio de las combinaciones y separaciones posibles entre las ideas, que se lleva adelante en el llamado «excurso sobre los géneros superiores» *(Sph.* 251a–260a), no constituye una *diaíresis* de las formas superiores, sino el esclarecimiento de las *condiciones de posibilidad de toda diaíresis de ideas en general.*[3] Esas condiciones atañen a toda combinación y separación de ideas y muestran las *propiedades formales* que posibilitan aquello con que el *lógos* opera formulando definiciones y clasificaciones. Los géneros superiores no representan, estrictamente, características más generales, sino propiedades de las ideas que poseen una «universalidad» distinta de la que encontramos en la relación entre un género y sus especies

---

1 *Cf. infra* § 6. ss.

2 Esto constituye lo que llamaré el «planteo reflexivo» del problema de la participación. *Cf.* aquí *infra* § 16.4.

3 *Cf. infra* § 9. ss. El excurso no desarrolla un análisis cuya pirámide esté dada por la forma del ser; tampoco constituyen las restantes formas meras especies, pues no se subordinan unas a otras como especies de un género. Antes bien, las formas que allí se examinan aparecen en una relación de correlatividad. Runcinam [1962], p. 61, objetó con similares argumentos la pretensión esquematizadora de Stenzel.

e instancias sensibles. En efecto, los géneros superiores no delimitan una característica común a una serie de especies y de individuos; tampoco se hallan relacionados mutuamente a base del criterio de la inclusión de clases, como corresponde a las propiedades universales. Los *mégista géne* representan, en cambio, componentes estructurales de todas y cada una de las ideas, tal como trataré de ir perfilando a continuación.

Al ámbito de esos géneros especiales se aplica, en primer orden, el término «comunidad» *(koinonía)* a través del cual se indica que ellos establecen formalmente el trazado de las direcciones y las coordenadas de toda comunicación particular y material, la que es sólo posible, precisamente, porque cada idea está ya en un espacio de relaciones que, de algún modo, es «anterior» a su propia especificidad. La *epistéme* dialéctica constituye *(cf. Sph*. 253de), en esta última fase de la filosofía platónica, el conocimiento de las condiciones de la operación del *lógos*, condiciones que están dadas por la combinación entre unidad y multiplicidad, presente en la *synagogé* (reunión de ideas) y la *diaíresis* (división de ideas). De esta manera, la «teoría de los principios» —que se ocupa de la estructura dialéctica de las ideas— formula una fundamentación de la hipótesis con que operaba la suposición de las ideas, practicada en el período medio de los diálogos platónicos.[4] A través de la «comunidad de los géneros», Platón intenta explicar que la determinación de «lo que (algo) es» y de la identidad de algo no excluyen el no–ser y la diferencia. En este contexto, la teoría de la negación que presenta el *Sofista* se integra como un capítulo en la formulación de una noción dialéctica de la identidad, noción por la cual lo que es resulta, al mismo tiempo, idéntico a sí mismo y diferente de los otros. Es preciso aclarar cómo funciona la negación en contextos proposicionales para no caer en el error de oponer, contradictoriamente, el no–ser al ser, a la manera de Parménides. Uno de los resultados que el diálogo arroja al respecto es que el no–ser, en lugar de erradicarse del ámbito del pensamiento y del lenguaje, encontrará su determinación entre los géneros superiores a través de la «alteridad» o diferencia. Para Platón, el no–ser se convertirá, con ello, en una de las condiciones del *lógos* y de la naturaleza dialéctica de la realidad. Tal es la envergadura del abordaje platónico del problema de la falsedad proposicional, como trataré de mostrarlo posteriormente.[5] Pero, previamente, en este capítulo me propongo explicar cuáles son los significados de «ser» que Platón considera para aclarar el funcionamiento de la proposición, dentro de la cual tiene lugar la falsedad.[6]

4 Trataré de ubicar a la teoría de los principios en esta función en el capítulo 5.

5 *Cf. infra* § 4.5.–§ 4.7., § 10.1.

6 En ese esfuerzo se vio, mayormente, la principal contribución del *Sph*. y a su autor se lo consideró, entonces, como quien sentó las bases para la fundación de la lógica. Así, desde Shorey hasta Taylor y Moravcsik. *Cf.* Owen [1971], p. 224, n. 2.

§ 3.2. «Incursiones» para hacernos mejores dialécticos

Ante todo, me parece apropiado formular algunas aclaraciones hermenéuticas sobre el extenso y difícil pasaje que voy a examinar a continuación. Estas aclaraciones intentan precisar la función que desempeña el «excurso» sobre los *mégista géne* dentro del diálogo.

Por el largo discurso destinado a localizar la naturaleza del sofista, el extranjero de Elea ofrece sus disculpas en el *Político* 286b 7–c 3,[7] teniendo en cuenta otros rodeos similares ofrecidos en vistas de mejorar la capacidad intelectual de los interlocutores en casos donde ellos deben considerar ciertas cosas de las cuales no existen imágenes sensibles. Pero aquellas disculpas no condenan, indistintamente, todas las *makrologíai* (286cd); algunos discursos extensos parecen permitidos a la luz de su importancia inmediata y aporte directo a la materia tratada. Esta advertencia suplanta un mero criterio cuantitativo en la medición de los discursos, poniendo en juego otro, antes mencionado (283d 7–9, 284e), que privilegia lo apropiado y conveniente para obtener algo verdadero. Por ello, no me parece completamente adecuado al carácter de este pasaje el título corriente «excurso» *(parérgon)*, menos aún si se lo toma como un *períergon* (286c 1). Similarmente, tampoco resultaría ajustada una aprehensión «excursiva» de la larga explicación sobre la existencia y la naturaleza de lo divino, que en *Leyes* x se hace necesaria, dada la seriedad y dificultad de la cuestión, así como el controvertido estado de la misma en la tradición anterior que allí se toma en consideración *(cf.* 887b 1–c 4). Uno y otro «excurso» —más allá de sus innegables diferencias— se proponen introducir modificaciones fundamentales en las doctrinas que discuten, las cuales no resultan, en absoluto, periféricas ni ajenas al núcleo de las cuestiones planteadas en ambos diálogos.[8]

Estas consideraciones tienen la función de formular una advertencia acerca de una persistente malinterpretación sobre la auténtica significación del diálogo,[9] motivada, en algunos casos, por las palabras del mismo extranjero en el pasaje del *Político* 285d–286a. Sin embargo, allí no se dice, lisa y llanamente, que el tratamiento divisorio para hallar al político constituye una empresa de poco valor; antes bien, ésa es la realidad que el estudio del arte de tejer pretende hacer accesible a través de un ejemplo *(cf.* 286a 4–b 2). La importancia de esos ejercicios extensos y penosos, como las sucesivas divisiones que buscan

---

7 En *Sph.* 217de, el extranjero anticipa que ofrecerá, contra la costumbre, extensos parlamentos.

8 *Cf. Lg.* X 891d 7–e 1. En el capítulo 7 intento mostrar la vinculación objetiva de los géneros superiores con el decurso inmediatamente anterior del diálogo.

9 *Cf. e.g.* M. Frede [1967], p. 9; Lacey [1959], p. 48; pero ya antes opinaron de manera similar intérpretes clásicos (desde Campbell y Łutoslawski hasta Diès y Brochard, pasando por Stenzel).

aprehender al político o como el excurso sobre los *mégista géne*, reside en hacernos «más dialécticos» (285d) a través del manejo de las formas que entran en juego en este tipo de cuestiones. La razón que expone ese pasaje del *Político*, concerniente a la relación entre el uso de ejemplos más sencillos y su función para el conocimiento de lo que es verdaderamente de interés (285d 9–e 4), resulta, en un todo, coherente con la comprensión del paradigma y la imagen expuesta en ese diálogo *(cf.* 277d 1–4, 278ac, e, 279ab; comprensión que es la misma en la decisión tomada en el *Sph.* 218e, relativa al ejemplo del pescador de caña). Ese uso peculiar de los paradigmas o ejemplos no implica, además, un cambio en la concepción platónica de las ideas ni que de la naturaleza del político, en este caso, pueda haber una imagen nítidamente aprehensible *(Plt.* 286a 1–4). Para conocer la idea del político, *i.e.* qué implica ser un verdadero o un buen político, es preciso ejercitarse, a la manera en que quien desea hacerse mejor conocedor de los fonemas (285d) recurre a distintas labores, que no se buscan por su valor intrínseco, sino en orden a la meta perseguida. El fin de este discurso —y del diálogo mismo— reside en una capacitación, mediante el ejercicio del *lógos*, para llegar a comprender la naturaleza de aquella forma (286a 4–b 2). Además, esta posición acerca del uso de ejemplos y la adquisición del conocimiento me parece que ostenta rasgos consistentes con lo que implica y requiere conocer las ideas, así como con el uso de imágenes en tanto medios cognitivos y con el carácter irreemplazable de la intelección personal frente a cualquier otro medio de transmisión, aspectos que se consideran en otro pasaje del *Político* (295ce).

Por otro lado, en ninguno de esos diálogos se pondera el problema de la definición del sofista o del político como algo de escaso valor, como si lo único importante residiera en los excursos metódicos y, así, el interés por el método dejara atrás al que existe por las dos figuras que en ambas obras se intenta determinar. Por consiguiente, esas largas exposiciones metódicas no pueden constituir un «salirse del curso» del problema, sino, más bien, «incursiones» en la razón que domina su estructura y puede aportar elementos para su solución.[10]

10 *Cf.* Gadamer [1983], p. 80; la visión contraria en Stenzel [1961³], p. 93 s. Schleiermacher habló de una parte interna y otra externa del diálogo; Bonitz siguió considerando como independientes en su valor a las investigaciones del excurso; Stenzel proclamó, observando este tipo de exposiciones, la existencia de un cambio en la forma del diálogo platónico, que en la producción tardía se asimilaría a una forma de exposición cercana a la lección escolar (siguiendo a Jaeger [1912]). Para una corrección parcial de estos enfoques erróneos *cf*. Friedländer [1964³], p. 164–181 (sobre el *Sph.* p. 175 ss.). Con Heidegger [1992], p. 573 s., cabe señalar que lo que en el *Sph.* constituye el marco del excurso es aquello que le da sentido a esa seria especulación: el esclarecimiento de ser y no–ser en función de la decisión racional en favor de posibilidades

§ 4. La tríada de conceptos dialéctico–formales

En el contexto del «excurso» aparece el ser (ὄν, εἶναι) en su diferencia respecto del movimiento y el reposo. Platón argumenta aquí *(Sph.* 250ac) sobre la base de la imposibilidad de la sustitución: cuando decimos que movimiento y reposo son, no decimos lo mismo que estaríamos obligados a declarar si «ser» no tuviera un significado propio, pues, en tal caso, estaríamos afirmando que ambos y cada uno se mueven o reposan. El ser, como un tercero diferente de ellos (τρίτον τι, ἕτερον τι), se impone por el necesario reconocimiento de su irreducibilidad significativa y a partir de que lo usamos como un término con sentido propio (250c 5). El ser abarca a movimiento y reposo (250b 9–11), de tal manera que ambos pueden ser vistos en relación con el ser (πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν 250b 10–11). El significado del ser se aplicará también al movimiento y al reposo por el hecho de que estos se hallan en comunicación con el ser. En esta diferenciación en que aparece el ser respecto de las otras dos formas (250c 4, b 8, c 1) se pone en evidencia que su naturaleza no puede determinarse fuera o con prescindencia de la naturaleza del no–ser. El no–ser se entiende a partir de la diferencia o alteridad que se pone en vinculación con algo que posee una naturaleza propia (identidad) y está caracterizado por distintas determinaciones (251ac). Quienes niegan la combinación entre ser y no–ser se identifican en el diálogo como los «viejos tardíamente instruidos» (251b 6–7), que sólo aceptan juicios del tipo: el hombre es hombre.[11]

§ 4.1. ¿Para qué se necesitan las ideas de identidad y diferencia?

La combinación entre ser y no–ser constituye la posibilidad de toda comunicación y participación de ideas. Esa combinación fundamental hace que las entidades sean el resultado de combinaciones de múltiples propiedades y, por consiguiente, que la identidad de cada cosa no consista en la mera «mismidad». Tal es la tesis a la que se arriba a partir de la formulación de las alternativas ante las que nos vemos expuestos cuando se plantea el problema de la existencia de múltiples determinaciones *(Sph.* 251d 4–e 2, *cf.* d 5–7). Hay que optar entre (1) la ausencia total de combinación y participación, que excluye la posibilidad de cualquier formulación enunciativa de ideas y operación con significados —y que lleva, por consiguiente, a una autocontradicción con la formulación de

fundamentales de la existencia humana. Sobre la vinculación entre el dialogar socrático–platónico y la dialéctica platónica de los escritos tardíos *cf.* aquí *infra* § 15. s.

11 Para la identidad de estos ancianos *cf.* Diès [I.C. 1969], p. 291.

la tesis misma[12]—; o (2) la reunión irrestricta de todas las múltiples determinaciones en algo idéntico (la combinación no reglamentada entre múltiples diferencias) —lo que obligaría a admitir que cualquier combinación entre determinaciones significativas, tanto en el aspecto semántico (κίνησις ἵσταται), como en el sintáctico (βαδίζει, τρέχει, καθεύδει), tiene sentido, con lo cual se estaría forzado a admitir, desde el punto de vista lógico, cualquier formulación lingüística—; por último, hay que considerar (3) la posibilidad de hacer lugar a una intercomunicación restringida de ideas, es decir, la comunicación de unas pero no de otras.[13] Cómo resuelve Platón esta elección es algo que trataré de explicar en el presente capítulo.

La primera localización de ser y no–ser en el excurso aparece vinculada con el problema de la garantía de la predicación. Si se recuerda ahora que precisamente ése era el problema que planteaba el *Parménides* en su primera parte —cuando Sócrates intentaba refutar la posición monista de Zenón, apelando a la participación de un individuo en una multiplicidad de ideas diferentes entre sí—, se puede entender la conexión entre dicho diálogo y la cuestión del excurso sobre los *mégista géne*, que consiste en asegurar las condiciones de posibilidad de la predicación y, así, de aquello que en el *Parménides* se señala como el *punctus doliens* de la dialéctica: la «participación». En el *Sofista* se aclarará mediante la *koinonía* cuál es el fundamento de la participación.[14]

Contra una opción por la primera de las tres posibilidades enumeradas arriba *(Sph.* 252c) habla, definitivamente, el *factum* del *lógos*, la articulación de identidad y diferencia, *i.e.* de las mismas determinaciones formales que se hallan aquí en cuestión. En el *Sofista* se tiene en cuenta, en este contexto, a la gramática como una *tékhne* que investiga la estructura diferenciada de los fonemas y sus posibilidades de combinación positiva, de exclusión y mera ausencia de vinculación. El planteo del conocimiento de las posibilidades universales de comunicación y exclusión entre las ideas se formula aquí en analogía con la gramática y la música (253ac). Así como entre los fonemas existen leyes estructurales que están por encima de los grupos fonéticos específicos, también entre las determinaciones ideales será preciso reconocer leyes de similar función, las cuales definen combinaciones sin equipararse a propiedades específicas.

12 La refutación de una tesis mostrando la autocontradicción en que cae su defensor ya al formularla es un tipo de *elenchus* preferido por Platón. Lo usa aquí en el *Sph.* contra los monistas *(Sph.* 244b ss.), en el *Tht.* contra el relativismo de Protágoras *(Tht.* 169 ss., 179ab) y, antes, contra el rechazo de la falsedad por Eutidemo *(Euthd.* 287a).

13 *Cf.* sobre este problema Ackrill [1955].

14 Vuelvo sobre esta relación entre el *Prm.* y el *Sph.* aquí *infra* § 16.4.

Identidad y diferencia aparecen como determinaciones con las cuales ya se estaba operando al hablar de los tres géneros hasta aquí presentados (ser, movimiento y reposo); además, esas determinaciones parecen tener significados distintos (254e–255a). Pero, en primer término, la distinción de ambas determinaciones respecto de movimiento y reposo se muestra en que la contrariedad vigente entre estos últimos (ἐναντίον 255b 1, ἐναντιώτατα 250a 7, ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω 254d 7–8) se vería infringida, si el movimiento fuera lo mismo que el reposo, *i.e.* fuera idéntico a él. La contrariedad o diferencia extrema existente entre ellos —lo que responde a sus naturalezas específicas (252d 2–10)— impide que aquello que se atribuye en común a ambos —como el ser, diferente de ellos específicamente (250c 6–7), pero en «comunicación» (250b 11) con ambos y cada uno (250a 10–11), razón por la cual ambos son— pueda ser idéntico a alguno de ellos mismos (255a 7–8). De lo contrario, se estaría atribuyendo a algo específicamente diferente de su opuesto este último como idéntico a aquél (250a 10–b 1). Admitir la diferencia entre reposo y movimiento implica que el hecho de que ambos «sean» no los hace idénticos; o, dicho de otra manera, que participar del ser o entrar en una combinación con el ser no implica adquirir identidad, pues ser, identidad y diferencia poseen significados diversos, como testimonia el uso de tales expresiones y Platón pone énfasis en mostrarlo al modo de una garantía de la argumentación.

Es preciso observar que en este pasaje (hasta 255b 2) reposo y movimiento se consideran desde el punto de vista de sus naturalezas específicas —*i.e.* en cuanto al significado específico de cada una de esas formas—; además, resulta oportuno reparar en que la oposición vigente entre ambas formas —oposición que determina la exclusión de su identidad específica— es la razón por la cual movimiento y reposo no pueden ser mutuamente idénticos. Ambas formas no pueden participar de su contrario, ya que esa participación tendría como consecuencia componer la naturaleza de cada una de esas dos formas con la de su forma específicamente opuesta y, así, cambiar la identidad de cada una de esas formas (252a 12–b 1). El resultado de esa combinación imposible entre opuestos específicos estaría dado por el hecho de que cada una de esas formas sería algo diferente en relación consigo misma, o sea, se destruiría la identidad de cada forma consigo misma (αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν 254d 15).

En la argumentación que establece las ideas de identidad (ταὐτόν) y diferencia (θάτερον) no se registra una falacia del tipo *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*,[15] pues cuando esas dos formas se infieren a partir de

15 *E.g. Euthd.* 283d; sofisma que se efectúa a base de la confusión de los significados existencial y copulativo de «es»; *cf.* Arist. *SE* 5, 166b 37. Peck [1952], p. 46 ss., cree que en *Sph.* 254d ss. se registra una falacia del tipo mencionado, pues allí se suprimiría la parte relativa de la atribución, llegando a postular una forma como consecuencia de esa supresión lógicamente inválida.

proposiciones del tipo «*A* es/no es *B*», «*A* es lo mismo que *B*», «*A* es otro que/diferente de *B*» no se postula algo que se usa en el lenguaje relativamente como si tuviese una estructura no relativa, sino que se trata de explicar a través de una forma funciones fundamentales con las cuales se opera en la combinación de ciertos predicados *(A y B)*. Identidad y diferencia representan «propiedades estructurales» de los predicados (materialmente) considerados desde el punto de vista de su combinación. Atribuyendo a cierta forma *(A)* la participación en la idea de la alteridad no se hace de *A* algo igual (en tanto que *A)* a la diferencia, sino que se explica que *A* está constituida *formalmente* por la diferencia. En el *Sofista*, tales funciones de combinación se explican mediante la postulación de formas cuya naturaleza es distinta de la que pertenece a aquellas que articulan sus significados específicos sobre la vía trazada por las funciones que establecen las primeras.

Además, el reposo y el movimiento no son lo mismo que la identidad —en cuyo caso no se diferenciarían específicamente entre sí—, tampoco son diferentes sin más —en cuyo caso no tendrían otro significado específico que el de la alteridad— (255b 5–6). A ambos les corresponde ser idénticos a sí mismos, y esa identidad consigo misma que corresponde a cada forma garantiza el significado específico de cada forma, es decir, la diferencia que cada forma (específicamente singular) guarda con respecto a otras. La identidad y la diferencia están implicadas, entonces, en la fundamentación de la identidad específica de cada forma, en tanto sin la contribución de la diferencia —que separa a una forma de otra— la identidad de cada forma carecería de la determinación por la cual una forma *(F_1)* es diferente de otra *(F_2)* en virtud de su propia determinación. La posibilidad de que algo sea idéntico y diferente sin volverse idéntico o diferente sin más está fundada en la *participación*. Por la participación del reposo y del movimiento en la identidad y la diferencia, ambos son idénticos y diferentes, pero no por ello son idénticos sin más ni diferentes sin más (255b 3, b 5–6), es decir, cada forma conserva su significado o determinación específica entrando en relación con otras, pero sin hacerse idéntica a aquello con lo cual se relaciona. Tenemos aquí una fundamentación *formal* de la identidad específica de cada forma a través de la identidad y la diferencia. En este contexto, me parece apropiado llamar a esta clase de identidad de las formas platónicas «identidad dialéctica».[16]

16 En el *Prm.* se dice de la unidad que le pertenece a cada parte individual de un todo: Μετέχοι δέ γε ἂν τοῦ ἑνὸς δῆλον ὅτι ἄλλο ὂν ἢ ἕν· οὐ γὰρ ἂν μετεῖχεν, ἀλλ' ἦν ἂν αὐτὸ ἕν (158a 3–6). La misma diferencia entre «ser el uno» y «tener la unidad» se traza en *Sph.* 245a. La condición para la constitución de la identidad específica de cada forma que se alcanza mediante la participación en la identidad y la diferencia es ser–diferente de aquello en lo cual se participa, *i.e.* no–ser idéntico a la entidad que se define por esa propiedad en la que otra entidad participa; mientras que sólo

§ 4.1.1. La omnipresencia de identidad y diferencia y el significado de «es» (*Sph.* 255cd)

La identidad no puede sustituir al ser en un enunciado porque, en tal caso, diciendo que movimiento y reposo son (ὡς ὄντα *Sph.* 255c 1), afirmaríamos que ambos son sin más, rechazando que cada forma, en cuanto es una entidad, sea idéntica consigo misma y diferente de otra, al haber equiparado al ser con la identidad. Sin contar con la diferencia, no puede aceptarse más que la identidad. El establecimiento de la diferencia entre el ser y la identidad (255b 8–c 6), en cambio, permite que la identidad específica de una forma no implique la identidad absoluta, pues la diferencia permite rechazar que lo–que–es sea sin más. En efecto, puesto que lo–que–es es siempre algo determinado (una forma posee una determinada identidad), cada forma no–es otras formas (que poseen otras determinaciones específicas) y, por tanto, lo–que–es no–es otras cosas; así, puesto que lo–que–es no es absoluto (no es sin más, sino que es siempre algo determinado) no es tampoco algo único. Lo–que–es constituye una parte de una pluralidad. Si, en cambio, no se admitiera en el ente la identidad y la diferencia, lo–que–es sería idéntico sin diferencia, sin participación en otro, pues nada habría aparte de lo–que–es si el ser–idéntico fuese ya todo sin distinción. Lo–que–es sería, entonces, único.

La determinación del significado del ser en el excurso tiene lugar a través del establecimiento de su distinción y de su relación positiva con la identidad y con la diferencia (255b 8–e 6). Allí se trata de mantener la identidad en el ser (en el ámbito de las cosas que son), pero habiendo combinado el ser y la diferencia.[17] Asimismo, la diferencia no se puede extender más allá del límite dado por su propia determinación, o sea, la diferencia misma resulta ahora identificada formalmente y localizada con precisión sin abarcar la totalidad de lo que es; en caso contrario, no habría nada idéntico ni determinado pues todo sería absolutamente diferente (una cosa sería diferente sin referencia a algo determinado a base de su propia identidad). La diferencia permite explicar la relación de algo–mismo–con–su–otro: ἕτερον πρὸς ἕτερον (255d 1). Como lo expresa la fórmula citada, esto convierte en «otro» a cada cosa considerada en su identidad, pues cada cosa es diferente de otra, en cuanto se toma esa otra cosa como algo determinado, *i.e.* en su identidad consigo mismo. De esta

esa propiedad (ἕν *cf. Prm.* 158a 5–6) puede entenderse, desde el punto de vista específico, como «autoidéntica», idéntica en relación consigo misma. Pero también la referencia a sí mismo, en tanto una cosa es considerada como idéntica (*F*–idad en tanto es *F*), se establece por la vía de la participación formal de cada idea en la identidad.

17 *Cf.* Natorp [1994], p. 302 s.

manera, la diferencia contribuye a la constitución de la identidad dialéctica de cada forma.[18]

Además, la identidad y la diferencia se combinan con el ser en cada forma, del tal manera que a las formas se aplica el «es» con distintos significados: unas son «ellas mismas por sí mismas» (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά), las otras se dicen siempre «en relación con otras» (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) (255c 12–13). Esta división abarca los dos posibles significados del ser y está llamada a explicar las funciones lógicas del «es» en contextos proposicionales. El «es», por consiguiente, se usa de manera incompleta en los enunciados dialécticos con los significados de «ser idéntico a ... » y «ser diferente de ... ».

Algo determinado es idéntico en relación consigo mismo, su ser en sí se fundamenta en la vinculación que, a través de la identidad, cada cosa mantiene con su propia naturaleza o determinación. Diferente se dice de todo aquello que es específicamente distinto de algo o no tiene parte en algo —en virtud de lo cual se demarca la región de lo que es diferente de cada cosa—. αὐτὰ καθ' αὑτά y πρὸς ἄλλα constituyen, en efecto, los *modos* en que las formas *son*. Ellos constituyen las dos modalidades ontológicas de las formas (255ce).

En cuanto a la lectura detallada del texto, Frede acentúa, con razón, que ἀεὶ en 255c 13 no debe leerse desde d 1, puesto que va ligado a λέγεσθαι y sirve para expresar la disyunción completa dentro del ámbito de los entes, disyunción por la cual todo lo que es participa de la identidad (es en sí) y de la diferencia (es en relación con otro).[19]

La conexión de ἀεὶ con λέγεσθαι representa una clara señal de que allí se trata de una proposición cuyo contenido atañe universalmente a τὰ ὄντα y, además, de que el ente es considerado en esa estructura dialéctica en cuanto el ente constituye el correlato del *lógos.*[20]

La no–coextensividad entre la diferencia y el ser refuta la interpretación de Cornford, que adjudicaba simetría a toda participación entre los géneros superiores, algo que, según este comentador, se pondría en evidencia en 255d 4. Sin embargo, el significado de ese pasaje es contrario a la sugerencia de Cornford.[21]

La participación representa la herramienta teórica a través de la cual Platón intenta explicar la predicación. Así, por ejemplo, mediante la participación de algo en la diferencia se trata de explicar la no–identidad. En este contexto,

18 La coextensividad imposible entre ser y diferencia fue esclarecida por M. Frede [1967], p. 32 ss.; para su análisis de *Sph.* 255cd *cf.* p. 16–29.

19 *Cf.* Frede [1967], p. 36.

20 Más adelante trataré en particular la teoría dialéctica del ente que sostiene Platón a partir de la relación del ente y el *lógos*. *Cf. infra* § 6., § 7.1.

21 *Cf.* M. Frede [1967], p. 37 ss.; aquí *infra* § 5.1.

resulta necesario admitir una «participación formal», según la cual decir que «*F* es idéntico» no equivale a decir «*F* es *F*». La primera fórmula no enuncia la identidad material de una idea–especie, sino, en cambio, el carácter formal de la identidad que adquiere una idea mediante la participación en la identidad. Ese carácter corresponde, además, a toda forma *qua* forma. En este contexto —donde se intenta dar cuenta de la predicación lingüística mediante la participación metafísica entre las formas— se registra una peculiar ambivalencia en la noción de «participación» —ambivalencia que no parece haber sido discutida con suficiente claridad por Platón—; dicha ambivalencia, como veremos más adelante, puede considerarse una de las principales responsables de la existencia de marcadas dificultades interpretativas en torno a los conceptos de *méthexis* y *ser* en el *Sofista.*[22]

Platón puede aceptar que «cada una de las formas es diferente» (255e 4), pues ese no–ser no atenta contra la identidad de cada forma, ya que esta última se constituye en cuanto la forma se halla en relación consigo misma (y, por eso, se define *qua* forma como un αὐτὸ ὃ ἔστιν *F*, cf. *Phd*. 74b 2, o sea, como una entidad específicamente idéntica a sí misma: αὐτὸ τὸ ἴσον 74c 3[23]). El no–ser se aplica, no obstante, a cada forma, en la medida en que cada forma es diferente de las restantes. En efecto, *qua formas* todas las formas son idénticas en virtud de participar en la forma de la identidad; *qua significados específicos*, las formas

22 Sobre esto *cf.* Heidegger [1992], p. 543; sobre *héteron* como «alteridad» y «ser–otro–de... » *cf.* p. 545; para su análisis del excurso *cf.* p. 534–574; para su comentario a *Sph*. 255cd *cf.* p. 544.

23 En la fórmula clásica αὐτὸ ὃ ἔστιν, ἔστιν se usa con significado incompleto, pues está implícito el nombre de la forma: αὐτὸ ὃ ἔστιν *F*, αὐτὸ τὸ ὃ ἐστιν ἴσον *Phd*. 74d 5 *(cf*. Robin, *ad loc.)*, 75b 1; αὐτό [...] ὃ ἔστι καλόν *Smp*. 211c 9 (Robin). El significado del «es» en tales expresiones ha sido, frecuentemente, tomado como existencial; esta interpretación se vio favorecida por la aparente completud del «es». En realidad, encontramos allí un caso de lo que llamaré «“es” copulativo en uso definidor» *(cf. infra* § 4.2.2.). Como intentaré mostrar, este análisis no contradice a un «es» que enuncia la identidad de lo que se coloca del lado del sujeto y del predicado —tal como hallamos en el ἐστι de la respuesta a la pregunta socrática por el «qué» (es), que constituye una pregunta por la esencia de algo—. Lo que en la filosofía platónica se llama ὄντως ὄν, *i.e*. las ideas, suponen un «es» de este tipo. Puesto que así se da la característica esencial de una forma, en ciertos casos puede expresarse «es verdad que a la forma de la justicia le corresponde ser justa» o «la justicia es verdaderamente justa», donde se supone un nuevo significado del «es», que puede llamarse «veritativo» *(cf. infra* § 5.3.): *cf. e.g.* ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον *Ly*. 219d 5. Esta relación entre el «es» veritativo y el que expresa la esencia permite comprender por qué afirma Platón que lo único verdaderamente justo es la justicia (la forma), es decir, lo que representa la propiedad que define a una forma. Estos dos significados, el definidor y el veritativo, son los dominantes en el uso formulario de la expresión terminológica ὃ ἔστιν *F*, que aparece frecuentemente en los diálogos platónicos. Creo que es válida la transición entre estos distintos significados de «ser». *Cf*. las discusiones de Vlastos [1981²h], p. 261 s. n. 102; y las correcciones de Kahn [1981], p. 127–129.

obtienen su diferenciación por participar de la alteridad. En consecuencia, el no–ser se predica de las formas *(cf. Sph.* 255e 3–6).[24] Sin embargo, será preciso aclarar también a través de los significados de «es» distinguidos en el diálogo que en «... es *F*», cuando el lugar vacío antes del verbo lo ocupa una forma, podemos hallar un «es» de identidad con fuerza predicativa («autorreferencial predicativa»[25]).

La extensión del no–ser se halla establecida ya en este pasaje puesto que cada una de las formas es específicamente diferente de las otras (διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν [...] διεληλυθυῖαν 255e 3–4). El extranjero desarrolla esta tesis considerando la función gramatical de las vocales y su capacidad de mezclarse con las consonantes componiendo complejos silábicos y palabras (253c 1–2). Sin embargo, la diferencia no tiene un alcance absoluto o irrestricto, como ya antes se puso de manifiesto, pues una forma determinada puede tener la propiedad de otra —sin identificarse con ella— en virtud de la participación. Tal es el caso, por ejemplo, de la combinación entre el reposo y el ser (ἔστι [*scil.* στάσις] δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος 256a 1; *cf.* 254d 10).

El efecto de la alteridad es tanto divisorio como relacional, por cuanto ser–otro–de–... se dice de algo no en virtud de su propia naturaleza, sino a base de esa participación en lo otro, que pone a una forma en relación con algo diferente. El resultado que esta «relacionalidad» —fundada en el no–ser— tiene para la teoría platónica de las formas en el *Sofista* indica que la determinación de la naturaleza de una forma incluye las relaciones de ésta mantiene con otras formas diferentes. Cada ente–idéntico guarda relación, entonces, con lo que él mismo no es, haciéndolo de manera positiva, esto es, no en el sentido de la exclusión.[26] Esta teoría platónica sobre el no–ser implica que la estructura de la relación(–con–otro) no está excluida del ser–en–sí. La alteridad modifica la mismidad. Una consecuencia de esta posición sostenida en el *Sofista* reside en el hecho de que Platón explica la identidad específica de las formas apelando a la interrelación formal entre las ideas, en cuanto la naturaleza de cada forma incluye su relación con otras, *i.e.* cada idea en su unidad e identidad implica una síntesis de una pluralidad de otras formas. Posteriormente, procuré mostar

24 La argumentación desde *Sph.* 255e 8 hasta 258c 6, destinada a demostrar que el no–ser es, se divide en tres secciones: (1) 255e 8–257a 12: hay entes que son μὴ ὄν; (2) 257b 1–c 3: interpretación correcta e incorrecta del uso de la negación; (3) 257c 4–258c 6: conforme al uso correcto de la negación, hay que admitir una naturaleza propia para el no–ser. Para esta división *cf.* M. Frede [1967], p. 74.

25 Tomo el concepto de «autorreferencia predicativa» de Hägler [1983] y trato de definirlo *infra* § 4.2.2., § 4.7.1.

26 Para este rendimiento «relacionante» del no–ser *cf.* Hartmann [1965²], p. 128 ss., *passim.*

que esta *estructura de la relación* tiene una función categorial que constituye el centro de la noción dialéctica del ser.[27]

Hasta aquí, el diálogo ha demostrado que el reposo participa del ser y de la diferencia. El significado de cada una de estas formas especiales ha comenzado a aclararse en el mismo pasaje: «diferencia» significa ser–otro respecto de algo–mismo–considerado–como–otro; «ser» significa tanto ser–idéntico–a–..., como ser–diverso–de–... Por ende, predicar el ser del reposo, decir que «el reposo es» implica combinarlo con el ser y hacerlo pasible de los dos significados distinguidos para este último. Del reposo podrá decirse, entonces, que no es idéntico al ser *(Sph.* 255e 14), que es diverso del ser en cuanto a su identidad, pero también que participa de él y que, en virtud de ello, tiene, en cierta manera, los significados del ser. El reposo es, además, idéntico a sí mismo por participar en la identidad. El *Sofista* parece sostener, hasta aquí, que cada forma se define por las participaciones en el ser, en la identidad y en la diferencia[28] y que esa constitución dialéctica de las formas permite resolver el problema de la relación entre el ser y el no–ser, implicado en el de la falsedad. La interpretación que trataré de defender en este capítulo indica que la solución de este último problema involucra, para Platón, un necesario esclarecimiento del sentido dialéctico del ser mediante el concepto de la *symploké* (entrelazamiento) de las formas. Una doctrina que surge directamente de ese esclarecimiento es la que explica la naturaleza formal o estructural de ser, identidad y diferencia a través de la «*koinonía* de los géneros superiores».

§ 4.2. El análisis de la identidad

Para el análisis de la identidad se toma, ejemplarmente, la unidad que representa la forma del movimiento *(Sph.* 256a 3). Esa forma es específicamente diferente de la identidad (no es idéntica a la identidad), pero tal diferencia no contradice el hecho de que el movimiento posea una identidad específica ni impide que del movimiento se predique la identidad, en cuanto el movimiento es (sentido predicativo) idéntico a sí mismo, sin ser (sentido identificativo) la identidad misma. Estas combinaciones entre identidad y diferencia se repiten para todas las formas —lo cual implica la omnipresencia de la identidad, equi-

---

27 En tal sentido, discutiré la interpretación de Heidegger [1992], p. 545., para quien el *Sph.* evidenciaría una comprensión insuficiente de la estructura relacional del *prós ti.*

28 La exigencia de la diferencia entre la unidad y el ser se plantea al comienzo de la segunda hipótesis del *Prm.* 142b 6 ss.

valente a la de la diferencia— (256a 7–8[29]). Aquí se hace claro, nuevamente, que *(a)* la posibilidad de la participación depende de la admisión del no–ser entre los miembros de la relación, y que *(b)* el «es» de proposiciones afirmativas tales como «el movimiento es idéntico» debe entenderse con significado predicativo, mientras que el «no es» de los enunciados que ahora se tienen en cuenta («el movimiento no es la identidad») tiene que explicarse como una negación de la identidad. Ambos usos del «es» en enunciados afirmativos y negativos caben en los significados distinguidos para todo lo–que–es en 255c 12–13: el predicativo cabe en el «es» relativo a otro; la negación de la identidad cabe en el «es» identificativo. Si se afirma «el movimiento no es el reposo», se sostiene que el movimiento no participa de la identidad con respecto al reposo. Encontramos allí la negación del «es» identificativo, que Platón explica apelando a la participación entre formas. En efecto, la identidad o la diferencia de una forma con respecto a otra o a sí misma se explica mediante la atribución de la diferencia o de la identidad de una forma con respecto a otra o con respecto a sí misma, respectivamente. «El movimiento no es el reposo» contiene un no–ser que se analiza recurriendo a la diferencia entre las formas implicadas; así, se explica que el movimiento es diferente del reposo, y esto último se fundamenta en el hecho de que el movimiento participa de la diferencia respecto del reposo. Platón analiza, entonces, la negación de la identidad, apelando a la participación en la diferencia con respecto a la propiedad que se declara no idéntica a la forma del caso. Esto es coherente con la comprensión dialéctica de la identidad de una forma; pues, por ejemplo, el movimiento es idéntico a sí mismo por participar de la identidad; como cualquier otra forma (excluida la identidad misma), el movimiento «debe» su identidad a esa participación.[30]

El carácter dialéctico de la identidad de una cierta forma implica que la identidad específica se funda en la combinación de esa forma con la identidad formal. Por ello, el significado específico de una forma involucra una relación positiva con otras formas específicamente distintas ya que la participación de cada forma en la identidad formal conlleva la participación en la diferencia formal y la consiguiente distinción de cada idea respecto de otras ideas. La diferencia material que presupone esa relación entre distintas ideas que componen una forma determinada —composición que se analiza a través del

29 Sobre el texto de *Sph*. 256a 8 *cf.* D.B. Robinson, *ad loc.*

30 Peck [1952] sostuvo una interpretación totalmente diferente acerca de la identidad y la diferencia. Él creyó (p. 46 s.) que *tautón* y *tháteron* representan en el diálogo imágenes engañosas (*phántasma*) de pseudo formas. Su criterio para admitir formas (la completud de los predicados, *cf.* p. 48 s.) no es válido. Contra Peck *cf.* Lacey [1959], p. 44 s., 49 ss.

método de la división de ideas[31]— no pone en riesgo la identidad de cada forma. En efecto, la identidad específica de cada forma se constituye a través de la articulación de una misma propiedad común, distinguida en sus diferentes especies. El rendimiento dialéctico de la identidad se comprueba en el hecho de que una forma se mantiene como idéntica a sí misma, siendo diversa de otras formas. Esto implica que la identidad y la diferencia se hacen presentes en conjunto en cada forma. En el enunciado sobre el movimiento, el «es» tiene un significado incompleto que sirve para expresar las dos relaciones en que entra cada forma (identidad y diferencia): el movimiento es diferente del ser (participa de la diferencia con respecto a la forma del ser) y es idéntico a sí mismo (participa de la identidad en relación consigo mismo).

La siguiente interlocución del extranjero persigue aclarar la aparente paradoja que consiste en afirmar «*M* es lo mismo y no es lo mismo» (256a 10–b 4). Afirmaciones de este tipo tienen sentido, cuando los términos opuestos no se usan con el mismo significado (256a 11–12). Igualmente, se hace explícito allí que una de las modalidades de todo lo que es, la identidad, tiene que entenderse en relación: «el movimiento es idéntico» significa: el movimiento participa de la identidad en relación consigo mismo (ταὐτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτὴν 256b 1). La segunda parte del enunciado («*M* no es lo mismo») cobra sentido, si se entiende el análisis de la negación que hace Platón: «*M* es no idéntico» quiere decir: *M* no participa de la identidad en relación con la (forma de la) identidad, pues, en tanto *M* es una forma específica diferente de la identidad, su propia identidad implica que *M* participa de la diferencia en relación con la identidad (256b 2–4). Esa participación hace al movimiento, en este caso, algo diferente, es decir, a *M* le cabe la propiedad de ser diferente de la identidad (y de otras formas). Esta participación en la diferencia explica que el movimiento, en cuanto tal, a pesar de ser idéntico a sí mismo, sea no idéntico a la identidad (256b 4).

§ 4.2.1. Identidad formal y específica y la aclaración de proposiciones aparentemente paradojales

No es preciso suponer una laguna salvadora en el texto subsiguiente (Heindorf, Cornford *post* προσαγορεύειν *Sph*. 256b 7) para explicar que a la forma del movimiento puede atribuirse el reposo (στάσιμον 256b 7), sin que ella sea específicamente idéntica al reposo. El movimiento *qua* forma debe

31 Sobre el método de la división *cf.* aquí *infra* § 9.–§ 9.2.

poseer estabilidad; para ello es necesario que participe del reposo, aun sin ser idéntico a este último.[32] Platón señala, en estas controvertidas líneas, que la comunicación entre ambos géneros es, en cierto sentido (πῃ 256b 6), posible, a pesar de que antes fueron calificados como los más opuestos entre sí (250a 7, 254d 7). Pero en los pasajes donde se afirma tal oposición se indica una incomunicación desde el punto de vista específico, ya que, entonces, se trata de establecer (254d ss.) la diferencia significativa existente entre los géneros superiores; mientras que ahora el tema es el esclarecimiento de afirmaciones aparentemente contradictorias por recurso a la distinción del sentido en que se usan «es» y «no es» junto a los términos que entran en combinación con ellos.

El extranjero ya ha introducido el rol de la participación y ha explicado cómo hay que entender la negación: el movimiento participa del reposo *qua* forma, sin que la afirmación que de allí se sigue (el movimiento está en reposo) implique la identificación de esa forma con su contraria y, así, la contradicción de su significado específico. En general, el análisis platónico de la negación —un tema que consideraré detenidamente más abajo[33]— explica que la partícula negativa «no» se aplica al predicado más bien que al verbo (οὐ ταὐτὸν 256a 5, οὐχ ἕτερον 256c 8). De esta manera, una proposición del siguiente tipo: «el movimiento es el no–reposo» atribuye al movimiento la diferencia con respecto al reposo. La negación de la identidad que expresa el «es» de la anterior proposición puede analizarse de la siguiente manera: el movimiento participa del ser–diferente («es» —predicativo— diferente) con respecto al reposo.

El mismo análisis hay que repetir para la afirmación contraria, que resulta, de nuevo, aparentemente paradójica: «el movimiento es diferente de lo diferente, así como es diferente de la identidad y del reposo» (256c 4–5, es no–diferente y también diferente 256c 8). El primer «es» expresa la no–identidad, posibilitada por la participación en lo diferente con respecto a lo otro —participación que le cabe al movimiento en tanto forma específica, es decir, dotada de una determinación y un significado propios—. Esta participación, que supone la alteridad del participante (258c 5), permite que de él (el movimiento) se predique («es» copulativo) ser–diferente (con respecto a la diferencia y al reposo). El análisis platónico de «ser» y «no–ser» en términos de *participación* hace que las funciones lógicas posteriormente distinguidas con claridad («ser» copulativo y de identidad) no aparezcan destacadas; sin embargo, me parece legítimo afirmar que en el esclarecimiento de las proposiciones aparentemente

---

32 *Cf.* M. Frede [1967], p. 34.
33 *Cf. infra* § 4.5. ss.

paradojales que lleva adelante esta sección del *Sofista* se pone de manifiesto una correcta aprehensión de las distintas funciones en que entra el «es».[34]

La presencia estructural de la diferencia en el ámbito de las ideas determina que éstas, no obstante cada idea es *formalmente* algo en–sí —«*M* (movimiento *qua* forma) es_2 *R* (reposo *qua* carácter formal de toda idea)»—, puedan participar *materialmente* de otras ideas y, así, cada forma está constituida, desde el punto de vista específico, por relaciones con otras formas. Esto último puede explicarse —tomando la distinción de Frede— como el «es_1» que se halla en definiciones regulares, como «el hombre es_1 (un) animal racional».

34 M. Frede [1967], p. 33 s., identifica el uso de «es» en proposiciones del tipo de «el movimiento no es reposo» (no está en reposo) como el «es_2», que cubre el caso en que el predicado proposicional enuncia una propiedad que no pertenece a la esencia de la forma, cuando ésta ocupa el lugar del sujeto. En principio, el «es_2» expresa una diferencia entre los miembros relacionados en la proposición correspondiente. El «es» que este autor clasifica como primero («es_1»), que se encontraría en enunciados como «lo bello (la belleza) es bello (bella)» o «Sócrates es un animal bípedo», está dado por el «es» que introduce la definición del sujeto. *Sph*. 256b 6–7 afirma que «el movimiento es_2 (está en) reposo» es verdadero, aun cuando «el movimiento es_1 móvil». El «es_2» se halla también en proposiciones del tipo «*x* es *F*», donde *x* es un particular y *F* una propiedad no definitoria *(cf.* p. 35), o en otras enunciaciones como «*A* es *B*», donde *B* no caracteriza la propiedad esencial de *A*, siendo *A* y *B* formas; también se encuentra en otras con esa misma figura sintáctica, pero donde *B* se predica de *A* no en cuanto *A* es una forma específica, sino considerando a *A qua* forma («el movimiento es_2 (está en) reposo»). Para una discusión de los «es» de Frede *cf*. Detel [1972], 3.3. Vlastos [1981²b], p. 319–322, recurre a un análisis extensional de enunciados que tienen como sujeto gramatical nombres de formas *(e.g.* «el hombre es mortal»), apelando al recurso de la «predicación paulina» *(cf*. aquí *infra* § 4.7.1. para una consideración de esta interpretación), cuyo legítimo uso en tales casos el autor intenta fundamentar recurriendo a ese carácter —propio de la semántica platónica— de las formas platónicas, que las hace ser universales en cuanto se predican en común de una multiplicidad de particulares. Pero, junto a ese carácter universal de las ideas, Platón mantendría, según Vlastos, una concepción semántica de las formas, por la cual éstas serían entidades particulares perfectas. Estos dos aspectos de la concepción platónica de las ideas constituiría la fuente de los principales problemas lógicos de la teoría, en opinión de Vlastos (para este diagnóstico *cf*. espec. su clásico artículo [1954]). La concepción semántica señalada sostendría enunciados como «el hombre es mortal» —idénticos, gramaticalmente, al tipo de los que discuto en el texto—, donde el denominador de la idea es un término singular, el predicado gramatical un término universal más extenso y el enunciado, en conjunto, significa que la idea de hombre es una suerte de instancia privilegiada, caracterizada por la propiedad que se introduce en el predicado. La propuesta de Vlastos es relevante en este contexto ya que ella promete ofrecer una interpretación alternativa de algunos enunciados platónicos que introducen formas, como los que aparecen en el presente contexto del *Sph*. Para mi opinión acerca de esta interpretación *cf*. § 4.7.1.

§ 4.2.2. Ser en–sí y «es_1»

Nada en lo anterior es inconsistente con el hecho de que las formas se postulen como entidades en–sí, considerando su distinción ontológica respecto de los particulares, caracterizados estos últimos como entidades que se entienden por su referencia a las ideas —de allí que los particulares sensibles se describen, tradicionalmente, como τὰ πρὸς ἄλλα—. La definición de una forma *(F–idad* es_I *F)* expresa una propiedad que le corresponde a esa forma propiamente y en sentido primario ya que una forma se define *(materialiter)* por ser_I lo que ella representa. El «es_I» no puede equipararse al «es» de identidad («... es lo mismo que... »), pues, si bien resulta admisible entender que en el uso del «es_I» se identifica algo que ocupa el lugar del sujeto, el lugar del predicado no está ocupado por algo del tipo de lo que puede ser igualado con otra cosa. En la función representada por los puntos suspensivos dentro de la notación platónica «*x* es_I ... » no podemos introducir un nombre de objeto.[35]

Sobre la base de la explicación propuesta por Frede, se puede entender más claramente el problema parmenídeo[36] que consistía en arribar a una aporía respecto de toda negación *(*«*x* no es... ») debido a su aprehensión del «es» como identificativo, e, igualmente, en virtud de la comprensión eleática de la negación como negación de la identidad de algo del tipo del *nominatum* («... no *es* ... » = «... es no–*x*»). Al respecto, me parece preciso acentuar que el primer uso platónico del «es» (el uso definidor) no resulta equivalente al significado del «es» parmenídeo, el cual no admite complejidad significativa alguna en

35 *Cf.* M. Frede [1967], p. 69 s. La distinción platónica entre predicados o ideas en–sí y en relación con otro no corresponde, completamente al menos, a la distinción lógica entre predicados monádicos y poliádicos. Una función monádica, como por ejemplo: «*x* es triángulo» *(Tx)*, no corresponde al uso platónico aquí distinguido como «es_1». La propuesta de Frede resulta atractiva por su interpretación ceñida al texto y porque permite separar la posición platónica del molde aristotélico, según el cual el pasaje del *Sph*. distinguiría entre lo que llamamos «predicados completos» *(e.g.* «hombre») —que en la doctrina aristotélica corresponden a la categoría de la sustancia (entidades en–sí)— y «predicados incompletos» *(e.g.* «igual») —que remiten, en el esquema de Aristóteles, a la categoría del relativo y al accidente en general—. Frede argumenta también contra la otra versión muy difundida que lee en *Sph.* 255c 12–13 una distinción entre el «es» existencial y el copulativo. Moravcsik [1962], p. 48, sostiene que en esas líneas se puntualiza que «ser» tiene dos significados (en sí y en relación con otro), mientras que «otro» tiene sólo uno, y que el uso de «ser en sí» es completo y sólo el segundo es incompleto. En el texto se trata, en cambio, de establecer que las entidades, en cuanto tales, tienen dos diferentes significados, ambos incompletos: *x* es (en cuanto algo en sí) idéntico a–... y *x* es (en cuanto algo relativo) diferente de–...). No me parece exitoso el intento de Brown [1986], p. 69, de aplicar su «ser usado de manera completa completable» al esclarecimiento del ser en sí.

36 Como trataré de mostrar aquí *infra* § 4.5. ss.

el predicado, sino sólo una identidad simple y carente de la articulación que conduciría a admitir una pluralidad (unificada) de propiedades, como la que se halla en una definición *standard* del tipo: «el hombre es_I (un) animal bípedo» *(cf. e.g. Sph.* 258c 1–3). El «es_I» tiene que distinguirse, entonces, del «es» tautológico («(el) hombre es_t (el) hombre»), que parece ser el único significado admisible para «es» en enunciados de carácter eleático.

Además, creo que esta explicación permite dar un buen sentido a fórmulas platónicas como «la piedad es pía», distinguiendo la predicación formal *(F qua* forma) de la específica *(F* considerado en su contenido conceptual). Así, se pueden mantener esas expresiones dentro de un platonismo coherente y lógicamente plausible, sin caer en el regreso —estigmatizado en el «tercer hombre»— que surge cuando se considera la forma *(F)* como un elemento más de la clase —para cuyos miembros vale «... es_I *F*— a partir del hecho de objetualizar» la propiedad que esa forma representa *(F*–idad se entiende como un objeto)».[37]

Las últimas distinciones introducidas permiten también explicar, en parte, el *status* ontológico de los particulares, *i.e.* de Sócrates *qua* participante. Este tipo de entidades se llaman τὰ πρός τὰ εἴδη,[38] en cuanto dependen de las formas. Parte de lo que puede entenderse como una teoría platónica *standard* de los particulares indica que un particular no es idéntico a aquella propiedad que porta y de la cual participa, obteniendo, así, una determinación.[39] Los particulares poseen propiedades determinadas en tanto participan de ciertas ideas; mientras que las ideas son algo por sí mismas, sin participar de algo diferente de ellas mismas. Las ideas tienen el ser–... en sí mismas; los particulares, en cambio, lo tienen sólo mediante la participación en las ideas.[40]

37 *Cf.* M. Frede [1967], p. 31 s.

38 *Cf.* Alex. Aphrd. *in Metaph.* 56, 1–2; 58, 12–13; 97, 10–12; 123, 10–11; Cherniss [1946²], p. 283 n. 191, en gral. *cf.* p. 279 ss.

39 *Cf.* M. Frede [1967], p. 35 s. Frede cree obtener de aquí una vindicación de la «realidad» de los particulares sensibles a partir del mismo carácter de «participantes» que caracteriza a tales entidades.

40 Esto conduciría al problema de la aplicación de un «es_1» estricto a los particulares sensibles —ya que estos representan entidades cuya relación con las ideas se establece como una relación con algo diferente («es_2»)—, *i.e.* al problema de su definibilidad y a la explicación platónica de enunciados definitorios como «Sócrates es hombre». No me ocuparé aquí de esta cuestión. Contra la interpretación de M. Frede *cf.* Heinaman [1983], apéndice. La crítica de Heinaman no me parece que alcance para restaurar la versión aristotelizante de *Sph.* 255cd.

§ 4.3. ¿Qué es lo–que–es?

El análisis del movimiento concluye afirmando la distinción de este respecto del ser *(Sph.* 256d 5). La importancia que se le otorga a esta distinción reside en el hecho de que, por su intermedio, se puede afirmar que el no-ser es, pues algo-que-es (el movimiento) no es el ser. Ya en 255d 3-7 se había argumentado a favor de distinguir la diferencia respecto del ser; ahora, esa diferencia atribuida al movimiento es la que permite decir que algo–que–es también no es, en tanto su participación en la diferencia con respecto al ser hace que no sea el ser. Esto permite entender, asimismo, que en el pasaje citado se argumente como si se buscara hacernos reconocer una diferencia entre el ser y lo otro, pues lo otro es diferente del ser en virtud de que posee un significado específicamente diferente. Por imposible sustitución, se concluye que si lo otro fuera el ser, entonces deberíamos admitir un otro contrario a su propio sentido. En este contexto (256d), la participación en lo otro que le cabe al movimiento permite establecer el no–ser (256d 11–e 4). Como todo lo–que–es, el movimiento —mediante el cual el extranjero ejemplifica y aclara (255e–256e) los distintos significados de «es» y «no–es» en expresiones aparentemente paradojales— es y no es (256d 8–9). El verdadero no–ser (ὄντως οὐκ ὄν 256d 8), que había suscitado las aporías al comienzo del diálogo, comienza a aclararse.

Entendiendo el no–ser como diferencia, será preciso afirmar que a cada forma corresponde atribuir mucho de ser y una ilimitada medida de no–ser (256e 6–7), pues de cada ente, *i.e.* de cada ente al que se atribuye un cierto número de predicados, debe afirmarse, correlativamente, que no es —no participa en propiedades y es específicamente diferente de ellas— otros muchos predicados más *(cf.* 263b 11–12). De cada ente se dice que es porque participa en el ser, en cuanto es tal y cual cosa, y se dice tantas veces que no es, cuantas es diferente del ser y participa de otras formas. La presencia de lo otro en cada ente es, así, ilimitada *(ápeiron*[41]) *(cf.* 251b 2).[42]

41 *Cf.* O'Brien [1995], p. 49 ss. El argumento pretende extender la aplicación del no–ser a todos los restantes géneros (*cf. Sph*. 256d 12). *Cf.* Owen [1971], p. 233 n. 20. El argumento concluye que el no–ser le cabe en sobreabundancia al movimiento —a los restantes géneros superiores, igualmente, con exclusión de la alteridad–, pues, para ser–algo determinado, el movimiento ha debido participar en el no–ser y, así, convertirse en algo–que–es (*ón*), sin resultar idéntico al ser (*tò ón*). La sobreabundancia del no–ser se halla en las raíces de la determinación del movimiento —e, igualmente, de cada forma— y constituye un resultado de todo lo que el movimiento es, ya que en tanto se determina el movimiento como uno (257a 5) y se dice que–es, allí mismo se erige una indefinida cantidad (latente) de propiedades, que aquella misma determinación (que constituye la identidad de cada forma) excluye.

42 Hasta aquí he equiparado con cierta vaguedad «formas»y «entes». Lo que se ha establecido ahora para cada forma vale para cada ente, ya que las formas son entes en virtud de su par-

No sería correcto entender «*ápeiron*» aquí con el significado de «infinito», pues, en ese caso, se daría lugar a suponer un número infinito de formas. Más bien, se trata de la «indeterminada» cantidad numérica (ἄπειρον δὲ πλήθει 256e 7) o de la indefinida cantidad de propiedades que no le corresponden a un ente, en tanto de este se afirma positivamente al menos una propiedad. Para sostener esta desigualdad cuantitativa entre el ser y el no–ser de cada ente no resulta preciso recurrir a dos significados diversos del «es» en cada caso, *i.e*. en el primero, identificativo y, en el segundo, predicativo. Antes bien, en ambos casos se introduce un «es» predicativo, por el cual se explica la sobreabundancia de alteridad que hay en cada participación de un ente en una forma, pues la afirmación del ser para ese ente —que se extrae de la participación de este en una determinada forma real— presupone la alteridad entre ese ente y la forma de la cual participa. Pero, además, aquella participación en una cierta forma de algo determinado implica una cantidad indefinida de negaciones y diferencias, que dan expresión a todo aquello que —automáticamente y de manera más o menos latente o efectiva— ese ente no es.

Me parece oportuno subrayar que en este pasaje del diálogo se habla de un «nosotros» *(Sph*. 257a 4), que es el sujeto que ha aceptado la *koinonía* entre las formas, la misma que los «amigos de las ideas» rechazaban (248a ss.),[43] siendo presas del engaño contenido en paradojas tales como las que ahora el extranjero ha logrado explicar. Cuál es la teoría del ser que surge de la superación de una posición que rechaza la combinación entre las formas, es un tema que trataré más abajo.[44] Parte principal de esa teoría se apoya en una explicación de la realidad del no–ser, explicación que se alcanza a través de la admisión de la forma de la diferencia y de las consecuencias que conlleva la combinación de cada ente con dicha forma (256e 3, 257a 4–5). En efecto, de cada ente o de cada forma, considerados en su identidad, puede decirse que participan positivamente en una pluralidad limitada de formas (256e 6) y que no son un número ilimitado de otras formas (256e 7) —*i.e.* son diferentes de tantas formas, de cuantas un ente o una forma determinada no participa, en la medida en que aquellas formas son distintas de la propia determinación de esta última—. Estas participaciones positivas y negativas en que entra cada ente dan lugar a la diferenciación específica de cada cosa respecto de otras (259b 1–6).

---

ticipación en la idea del ser. Lo que se ha explicado acerca de la composición de la unidad de cada cosa que es vale para cada ente *(hékaston Sph.* 256e 6, *hèn hékaston* 251b 3) que está constituido por una multiplicidad de formas a través de su participación.

43 Considero que la posición de los «amigos de las ideas» es netamente diferente de la que defiende el extranjero. Para la tesis de los primeros *cf.* aquí *infra* § 18.2.3.2.

44 *Cf.* capítulo 3.

§ 4.4. La unidad del ente

Lo que he tratado de exponer en el parágrafo anterior constituye el resultado de admitir la pluralidad en lo–que–es; es la consecuencia directa que surge de aceptar que τὰ ἄλλα (las cosas diferentes) sean τὰ ὄντα (entidades) en virtud de tener parte en el ser. La unidad y la identidad de cada ente, dialécticamente entendidas, se alcanzan, en cierto modo, por vía negativa: el ente es uno e idéntico en tanto participa de la unidad y la identidad y no es otras cosas *(Sph.* 257a 5) ni es, por otro lado, la multiplicidad e indeterminación puras. Esta teoría no coincide con el monismo, donde algo es uno y lo mismo en tanto *es*. Allí no se establece diferencia entre ser, unidad e identidad.

La tesis monista —que, a mi juicio, es desarrollada particularmente en la primera hipótesis del *Parménides (cf.* 139b 5–e 5)— llega a la coherente posición según la cual del ente–uno hay que excluir tanto la diferencia con respecto a sí mismo —ya que destruiría su unidad—, como la identidad con otro —ya que destruiría su propia identidad y su unidad—; pero también hay que excluir del ente–uno la diferencia con respecto a otro en tanto es–uno, y ello rechaza la alteridad como incompatible con la propia naturaleza de aquél en cuanto él mismo es–uno y es–idéntico. La exclusión de la diferencia conduce a negar del ente–uno toda identidad, incluso la identidad consigo mismo, porque la naturaleza de la unidad no es idéntica a la identidad, la cual —como se hace claro en el *Sofista*— supone una relación: la identidad con–sigo.[45] Platón hace concluir a Parménides, al final de las consecuencias que se extraen del análisis de su primera hipótesis, que el uno, en cuanto uno, no puede, además, ser; no puede ser un uno que tiene el ser, sino sólo uno (141e 11–12). El uno parmenídeo no puede participar en el ser ni existir en el tiempo ni articularse con algo diferente a través de la cópula; pero, sobre todo, lo–que–es no puede admitir otro significado y, como consecuencia de ello, el ser acaba no siendo. Estos problemas detectados para el concepto monista de la unidad en la primera hipótesis del *Parménides (cf.* la interrogación que formula el maestro de Elea acerca de la unidad en 142a 7) encuentran en la doctrina del *Sofista* una solución a través del despliegue de una teoría alternativa.

Sofista 257a 4–6 contiene un nuevo argumento dentro del mismo razonamiento que viene siendo desarrollado desde las líneas anteriores. Del ser se dirá lo mismo que de las restantes formas: que es un ἕτερον respecto de (todas) las otras formas (257a 1). Al ser se aplica el «no es» (οὐκ ἔστιν predicativo 257a 5) tantas veces, cuantas las otras formas son y son diferentes del ser (257a 4–5).

45 *Cf. Prm.* 139e 1–4.

El extranjero argumenta de esta manera, manteniendo la correlatividad entre τὸ ὄν y τὰ ἄλλα [εἴδη], precisamente porque la determinación que representa la forma del ser es diferente de las restantes determinaciones. Así, se obtiene la oposición entre el ser y las múltiples formas pues el ser no es idéntico a esas formas. Tal diferencia supone que el ser tiene unidad (257a 5, *cf.* 255b 8). Este argumento determina de manera inversa a las restantes formas,[46] en cuanto éstas son distintas de la unidad formal definida por la identidad del ser —que es la forma en cuestión, aunque esta tesis vale, igualmente, para las otras formas—. Así, las formas distintas del ser deben considerarse, de nuevo (257a 6), como no–seres (ἕτερον) y como indefinidas en cantidad (257a 6) frente a la unidad del ser. El fundamento para esta tesis no se halla en la limitada comunicación entre las formas —resultado de la mutua exclusión entre algunas de ellas—, como lo declara, a continuación, el extranjero (257a 8–11), puesto que en virtud de la alteridad hay una relación de ser y no–ser entre cada una de las formas. Por ello, la identidad y la unidad de cada forma se oponen a la diferencia y a la multiplicidad de las restantes. Tal era también la razón por la cual las formas del ser y de la identidad no podían considerarse como una única forma (255c 3), pues al tomarlas como idénticas entre sí se eliminaría su diferencia significativa (255b 11–12), lo cual llevaría a identificar con alguna de esas dos ideas (la identidad y el ser) a las formas de las que se predica cada una de ellas por separado. En caso de transgredir esa diferencia entre el ser y la identidad —y tal es, justamente, la operación básica del monismo lógico—, se convertiría a todo lo que es en uno, debido a que sería tomado como (absolutamente) idéntico. La tesis dialéctica sobre el ser y la identidad que desarrolla el *Sofista* establece, en cambio, que «ser» e «identidad» constituyen predicados distintos; con ello, dicha tesis incluye la alteridad que permite explicar la diferencia entre ser e identidad.[47] La unidad formal del ser no contradice la multiplicidad de entidades, sino que es correlativa a la separación de la forma del ser, que este obtiene en virtud de su participación en la diferencia. «Ser» significa, ahora, ser–esto o ser–lo–otro; *el ser es el órgano de la participación*, de la *combinación entre las ideas*; por ello, todas se comunican con él en la medida en que son algo y el ser se comunica con todas las otras formas. La forma del *ser* constituye el *acontecer del sentido en la articulación de las ideas*; y ese «sentido» del ser es lo que Platón aclara a través de la *dialéctica de unidad y multiplicidad*.

---

46 Aquí, τἆλλα parece tener un significado un poco distinto de τὰ ἕτερα, mientras que en otros casos son sinónimos.

47 *Cf.* Diès [I.C. 1969], p. 279. O'Brien [1995], p. 55 s. No acuerdo con la interpretación de O'Brien, favorable al significado absoluto de «ser» en el excurso. Sobre la negación *cf. infra* § 4.5. ss., § 5.4. s.

§ 4.5. Implicaciones ontológicas de una correcta teoría de la negación

La superación del eleatismo depende, en última instancia, de una correcta explicación del uso de la negación y del no–ser. Si se entiende el no–ser como lo contrario (ἐναντίον) con respecto al ser, se lo hará a base de una comprensión absoluta de este último —eso quiere decir aquí «contrario»[48]—, comprensión que impone que frente al ser absoluto no puede haber más lugar que para la hipótesis de su contrario.

Antes sostuve que el no–ser estaba en vinculación con el ser por la vía de todo aquello que era diferente del ser; el «no» era aceptado como negación de una propiedad *(X* es no–*Y*, siendo *X* e *Y* diferentes ya que *X* no participa de *Y)*, conforme a la aprehensión del «ser» como ser–algo («*X* es ... »). Platón busca mostrar que, de acuerdo con el uso correcto de τὸ μὴ ὄν, no resulta admisible entenderlo como si significara la contrariedad o la completa negación o aniquilación de lo que es, puesto que el no–ser significa solamente la diferencia: *X* participa del no–ser —o de la diferencia— con respecto a *Y*. Este μὴ ὄν no puede ser reemplazado por ἐναντίον: lo que no es en ningún sentido, sino que debe ser explicado como ἕτερον *(Sph.* 257b 3–4, 258b 3–4). En la formulación de este imposible reemplazo, Platón sostiene que cada vez que usamos la expresión «τὸ μὴ ὄν», no enunciamos algo contrario a lo–que–es, sino, únicamente, algo diferente. Al decir que el movimiento es diferente del ser, *i.e.* no es el ser, no se entendía el movimiento como algo contrario al ser. El significado del no–ser puede equivaler sólo circunstancialmente al de ἐναντίον, así cuando enunciamos «el movimiento no es el reposo» —*i.e.* el movimiento es lo contrario del reposo— o «lo grande no es (es lo contrario de) lo pequeño».

En estas ejemplificaciones del uso correcto de expresiones negativas, «lo contrario» no funciona como un predicado carente de absolutamente toda determinación. La explicación del significado del no–ser como contrario había planteado, al comienzo del diálogo, la aporía en torno al no–ser: cuando se entiende el ser como indiferenciado y absoluto, al no–ser no le cabe otra posibilidad que la de ser entendido como el μηδαμῶς ὄν (237b–241b). En esta última interpretación del no–ser, como habíamos visto, no podía explicarse que algo no sea realmente. Para la posición que suscitaba la aporía acerca de la falsedad, admitir lo–que–realmente–no–es implicaba el contrasentido de aceptar que el no–ser (sin más o absoluto) es. El «no–ser absoluto» es el concepto que surge de entender el no–ser como «contrario» del ser absoluto.

---

48 *Cf.* Natorp [1994], p. 306 s.; Szaif [1998³], p. 446–453.

Así, la expresión «lo que no es» demarcaría un sujeto que no es nada, un sujeto que, al no–ser sin más, no es predicativamente nada, no posee ninguna determinación, siendo, entonces, la indeterminación absoluta y, por ello, un no–ser absoluto. La consecuencia de esta tesis sobre el no–ser consiste en el hecho de que a lo–que–no–es–sin más no puede atribuirse nada que es–...; de tal manera, se disuelve el sujeto en la nada, en el no–ser absolutamente nada, puesto que ese sujeto sería, en cuanto no–ser, contrario a todo lo que es–... De ese sujeto nada puede decirse con verdad. Las proposiciones en donde se usa μὴ ὄν en el sentido de μηδαμῶς ὄν no tienen significado, son *áloga*, incomprensibles, pues, si se dice de *X* que no es absolutamente, no podemos decir nada de *X*, y se formularán proposiciones sin sentido, en el caso de que se insista en incluir el no–ser en el discurso.

Sin embargo, contra esta tesis, el establecimiento de la diferencia entre las formas mostró que la negación no se usa de ese modo absoluto. Contra la «irrealidad» a la que la tesis eleática reducía el no–ser, Platón intenta fundamentar el no–ser a través de la forma de la diferencia. La tesis de Platón es que la teoría del no–ser absoluto constituye el resultado de una incorrecta explicación del uso de las proposiciones negativas (258e–259a).[49]

Owen puso en claro que el rechazo platónico de una negación fuerte no atañe a un significado de «ser» diferente del que ha sido considerado en el excurso. La identificación de «lo–que–no–es» con «nada» —y las consecuencias para el discurso falso que de allí se extraían en el muestreo de las aporías, realizado en el diálogo— radica en una malinterpretación de la función de la negación, y no en la suposición de un significado existencial del verbo.[50] Un corolario de la tesis platónica señala que «lo que no es grande» no es, por ello, imposible que posea otra propiedad *(X* no es *F*, pero *X* es *G)*. «Lo pequeño» puede entenderse ahora —cuando se ha explicado el sentido correcto de la negación del ser como negación de un uso incompleto del verbo («... no es ... »)— como otro o diferente de lo grande (en esa misma condición está «lo igual»).[51] La negación *(Sph.* 257b 9) no significa siempre lo contrario de algo, sino que «lo contrario», en tanto incompatible, es uno más de los significados de «no» (257b 6–7): dentro de la clase de cosas delimitada por «lo *no*–grande» caben tanto cosas cuyo significado es el de lo pequeño, como también el de lo igual, pues ambos son diferentes de lo grande (tanto lo pequeño como lo igual participan de la diferencia con respecto a lo grande). Esto es lo que debe admitirse (257b 9–c 2): que el «no»

49 Para el análisis de la negación y la contrariedad *cf*. Owen [1971], p. 231–236.
50 *Cf.* Owen [1971], p. 247; Kostman [1973], p. 202; McDowell [1982].
51 Así interpreto *Sph*. 257b 3–7 y 257b 9–c 2. *Cf.* Kostman [1973], p. 202 ss.

antepuesto a un nombre no significa lo contrario, sino que indica únicamente algo diverso entre sus otros (τῶν ἄλλων τι μηνύει 257b 10).

Platón rechaza una interpretación del uso de «ser» en la que no se lo toma en articulación dentro de contextos proposicionales, una interpretación para la cual la negación no podría representar otra cosa que la negación de un nombre —«no–ser» en sentido parmenídeo—. La negación, en realidad, se halla en proposiciones donde opera sobre la función predicativa. En el *Sofista* se intenta sostener que una correcta teoría de la negación no debe explicar la función de la partícula negativa como si ésta operara una negación del nombre–sujeto, pues, en realidad, el «no» opera sobre lo que se predica de este. La manera en que Platón analiza los enunciados a base de la participación entre ideas[52] le lleva a entender la negación como una negación del predicado respecto del sujeto («*X* es no–*F*», «*F* es falso dicho de *X*»). En el análisis que lleva a cabo el diálogo se explica claramente que la negación opera en contextos proposicionales, donde se combina una función nominal y otra verbal, dando lugar a la predicación de una propiedad a un sujeto. La negación opera, entonces, sobre la estructura del *lógos* mismo.[53]

52 *Cf.* aquí *infra* § 10.1. ss.

53 Sobre la estructura del *lógos cf*. aquí *infra* § 10.3. *Cf*. Ryle [1960], p. 445 s.; Heidegger [1992], p. 556, 559 s. Ambos autores han aclarado que Platón explica la estructura del *lógos* a través de la crítica a la teoría parmenídea de la negación. «*Parmenides' trouble with 'not' derived, I suggest, from his assumption that 'not' would, if admited at all, have to be a component of subject–denoting expressions like "the not–real" or "the not–existent". Plato, on my interpretation, rightly transfers the locus of "not" to the asserting side of sentences, that is, roughly, to their verbs. There are no negative things to make true or false assertions about, but about anything you please there are true or false denials to make. What I mention cannot be negative or, of course, affirmative either. It must be singular o plural; it cannot be zero*». *Cf.* Ryle, p. 446. Heidegger descata, además, las implicaciones ontológicas de esta crítica. (Sobre *Sph*. 256) «*Mit diesem* ἕτερον *ist nicht nur der Aufweis des Bestandes des Nichtseienden gewonnen, sondern zugleich der Boden für das Verständnis dieses eigentlichen, Nicht', dessen Verborgenheit bisher überhaupt nur die These des Parmenides möglich machte. Sofern also das* ἕτερον *die durchgängige Anwesenheit hat, macht es jedes Seiende zu einem Nichtseienden*». [...] «*Mit der Unterscheidung des* ἐναντίον*, des leeren ,Gegen', vom* ἕτερον*, dem sachhaltigen Anderen, ist auch schon die Verzeichnung gegeben für eine schärfere Fassung des* λόγος*: Gegenüber dem blinden Ansprechen von etwas in der blossen nennenden Identifizierung gibt es ein aufdeckendes Sehen desselben im Wie seine Anwesenheit mit Anderen. Und gegenüber der dieser nennenden Identifizierung enstprechenden blossen blinden Ausschliessung gibt es, wenn die Interpretation der* ἀπόφασις *zu Recht besteht, ein aufdeckendes Absprechen, dass in den negierten Sachen gerade etwas sehen lässt.* Das Nicht *und die* Negation ist damit verstanden als erschliessendes Nicht. Das Ver–nichten im λέγειν das Nein–Sagen, ist ein Sehen–lassen, *nicht aber, wie die blosse Ausschliessung gegenüber der rein nennenden Setzung, ein Verschwinden–lassen, ein Vor–das–Nichts–Bringen des Gesagten*». *Cf.* Heidegger, p. 559 s. [...] «[Parménides] *hat also den ontologischen Sinn des Seins identifiziert*

§ 4.6. Partes de la alteridad y clases naturales

«Diferente de ...» es el significado que permite explicar las negaciones y está implicado en las proposiciones negativas que tiene en cuenta Platón. Cada negación y todas en conjunto constituyen lo que explica Platón a través de la suposición de la forma del no–ser. Esta forma singular se divide en las negaciones particulares como en sus «partes» *(Sph.* 257cd). Hay buenas razones para dudar de que Platón haya confundido conceptos generales y formales, al sostener que hay «partes» (μέρος, μόριον) de lo otro (257c 5–258c 5).[54] Es evidente que las partes de lo otro no son componentes específicos de un concepto genérico o especies de un género. Se podría, más bien, entender dichas partes —con Cornford— como sectores o parcelas dentro del completo ámbito del no–ser. Además, el sentido de cada negación no consiste en designar distintas formas–parte de la alteridad, sino que una negación particular describe negativamente una cosa, abriendo la contraposición de las propiedades que se dicen afirmativamente de esa cosa con respecto a propiedades que no se dicen con verdad de la misma cosa. Así, la admisión de negaciones particulares no implica postular una forma negativa para cada predicado negado.[55]

La analogía entre la alteridad y el conocimiento, que se establece en el diálogo (257c 6–7), apunta a clarificar que:

1) la alteridad se divide en partes, tal como hay también partes del conocimiento (257d 4–5);

2) las partes de la alteridad reciben de ella esa característica por la que están en relación con ... (πρὸς ἕτερον, πρὸς ὃν ἀντίθεσις 257e 6), de la misma manera en que las partes del conocimiento se caracterizan por particularizar la relación *(cf. Chrm.* 165c, 166a, b) —que define a su género— con respecto a un objeto determinado del conocimiento *(Sph.* 257d);

3) cada parte del no–ser tiene un nombre debido a su objeto relativo (no–*X*, no–*Y* etc.) (257c 9–d 2);

4) la división de la alteridad en partes permite, básicamente, asignar un significado particular a las expresiones negativas. Las expresiones negativas significan lo otro de *X*/*Y*/*Z* etc. (257d 10–11).

---

mit der ontichen Gesamtheit des Seienden. Sofern das geschah, blieb für jedes Nicht–sagen nur noch das Nichts übrig, da ja nichts anderes ist als das ἕν *als* ὄν*. Daraus wird deutlich,* dass die Aufklärung des λόγος und der Logik zurückleitet auf die jeweilige Stufe der Klarheit über den Sinn des Seins». *Cf.* Heidegger, p. 571 s.

54 *Cf.* Cornford [I.C. 1991²], p. 266 s.

55 La más exhaustiva discusión de este tópico se encuentra en Lee [1972]. *Cf.* aquí *infra* § 5.4. s.; Szaif [1998³], p. 434–445.

Otro de los aspectos importantes que pone en claro la explicación de la diferencia a través de la «doctrina de las partes de la alteridad» es —como remarca Lee y ya había señalado Owen— que el significado general de la negación no consiste en destacar el término negado como contrario, sino que la negación expresa una parte opuesta (ἀντιτιθέμενον) a lo que se puede afirmar de la cosa con verdad. Esta tesis puede hallarse en 257b 1–c 2, un pasaje inmediatamente anterior a la introducción de la doctrina de las partes de la alteridad, cuyo objetivo es sustentar la tesis acerca del no–ser que el extranjero de Elea viene defendiendo hasta aquí, tesis que se retoma expresa y sintéticamente en 258a 11–b 4.[56]

Lee clarifica un poco más la cuestión al señalar que, mediante la doctrina de las partes de la alteridad, Platón consigue explicar lo que la tesis de la incompatibilidad acentúa, pero sin que ella sola pueda aclarar cómo es que *X* e *Y* se oponen. En efecto, la particularización del no–... afirma la exclusión entre los miembros implicados a partir de sus propias determinaciones específicas. De esta manera, además, se pone en evidencia que Platón no ha pretendido, meramente, reducir las funciones de la negación a la alteridad, sino explicar el significado de aquélla a través de ésta.[57]

A través de las partes de la alteridad se puede entender cuál es la razón por la que Platón analiza las proposiciones negativas como si la negación constituyera parte del predicado. Aristóteles sostiene, en cambio, que una expresión del tipo «no–hombre» no constituye una negación[58] y es una expresión indefinida.[59] La característica de los «nombres indefinidos» aristotélicos consiste en la total indeterminación semántica, debida a su indefinida alusión a lo que es meramente diverso de algo. A mi juicio, la posición platónica no sucumbe a esta acertada advertencia de Aristóteles en razón de que Platón incluye en la forma de la alteridad un rendimiento particularizante. En efecto, en ese rendimiento se basa la propia crítica platónica a la incorrecta aplicación de la negación, cuyo resultado es la obtención de (meras) «partes» internamente inconsistentes o carentes de razón de unidad. Esas meras «partes» no designan genuinas formas diferentes de las afirmadas acerca de algo. El rendimiento especificador o particularizante de la teoría platónica de la negación da sus-

56 *Cf.* Lee [1972], p. 287 s., n. 29, p. 295; Owen [1971], p. 232 n. 19, n. 31: «*If* X *is not beautiful, all* X's *predicates fall into the class different–from–beautiful introduced at 257D 4–E 11*». Sobre la alternativa entre incompatibilidad o no–identidad en la interpretación de «no–*F*» / «no–ser» *cf.* Szaif [1998³], p. 436 ss., quien se inclina por la contradictoriedad —que, básicamente, no se diferencia de la incompatibilidad, *cf.* p. 441—. Trato este tema aquí *infra* § 5.2.1.

57 *Cf.* Lee [1972], p. 297 s., n. 47.

58 *Cf.* Arist. *Int*. 2, 16a 30–31.

59 *Cf. Int*. 10, 19b 8–9; Ackrill [II.C. 1963], *ad* 2, 16a 29–32; 10, 19b 8–9; Marcos [1995], p. 158 s.; Leszl [II.A. 1975], p. 163 ss.

tento al éxito del método de la división,[60] ya que este se propone distinguir, a través de denominaciones correctas, una genuina «especie» (εἶδος, γένος) respecto de lo que constituye sólo una «parte» (μέρος). Éstas no representan «articulaciones naturales» del género (*Plt.* 261a, 262b, de, 266d, 277a, 285a, 287c).[61] Hay, entonces, nombres con referente legítimo, pero que no constituyen, en sí mismos, denominaciones de especie alguna. Sólo cuando esos nombres pretenden ser usados para delimitar una «parte» de un género, se hacen censurables y resultan nombres falsos (262d), ya que aparentan agrupar un conjunto de propiedades, las cuales, en realidad, carecen de toda razón de unidad o de una relación mutua relevante (281a 12–b 1; *cf.* ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα 262d 3–4). Platón cree que este problema metodológico se soluciona con el esclarecimiento ontológico de la estructura de las clases, lo que vincula su teoría de la negación con su aprehensión de la estructura dialéctico–formal de las ideas, tal como se la clarifica en el *Filebo.*[62] En síntesis, me parece que en esta discusión del *Sofista* resulta visible que Platón no consideró que la mera ausencia de una propiedad común constituye una razón suficiente para el establecimiento de «clases naturales» a base de una diferencia específica relevante.

La misma doctrina de las partes de la alteridad del *Sofista* confirma, entonces, que Platón entiende la negación y el no–ser apelando a una estructura «relacional» determinada. Trataré de mostrar posteriormente[63] que esa comprensión relacional de la negación, cuyo lugar originario está dado por los contextos proposicionales, se aplica en este diálogo, de manera efectiva, al análisis de las proposiciones falsas y de la predicación negativa que las explica (*X* no participa de *F*).[64]

El resultado de esta discusión indica que cada «no–...» debe explicarse como «no–*F*», «no–*G*», «no–*H*» etc., y corresponde a una determinación diferente particular referida a un sujeto, del cual se niega una cierta forma. Los nombres negativos que de allí surgen identifican las partes en que se divide el no–ser, que tienen que tomarse como correlativas a las del ser. Aquí, «ser» significa siempre ser–esto y no–ser, constantemente, no–ser–esto, tal como se confirma en el ejemplo que el extranjero le ofrece a Teeteto acerca de lo que acaba de decir: del lado del ser se ubica, como una de sus partes, lo bello (lo que parti-

---

60 *Cf.* aquí *infra* § 9. s.

61 *Cf.* Moravcsik [1973a], p. 175 s.; Cohen [1973]; Marcos [1995]; Mié [2001], IV.

62 Sobre esto *cf. infra* § 16. ss.

63 *Cf.* aquí *infra* § 10.1.

64 Kamlah [1963], p. 43 s., desconoce este resultado de las partes de la diferencia. Sobre todo esto *cf.* Movia [I.C. 1991], p. 388 ss.; Heidegger [1992], p. 562 ss.

cipa del ser y de la belleza, *i.e.* lo–que–es–bello); del lado opuesto (antitético) se ubica lo no–bello (lo que participa de la diferencia con respecto a lo bello, lo–que–es–no–bello). El no–ser adopta, en este caso particular, el nombre de τὸ μὴ καλόν, cuyo referente se opone —sin establecer contrariedad— a la naturaleza de lo bello (257d). El no–ser no representa, por consiguiente, más que *algo diferente* (ἄλλο τι) y *separado* (ἀφορισθέν), que define el género de las cosas que son–otras–... (las cuales, en conjunto, componen la forma de la alteridad). Esa forma del no–ser se halla, además, *opuesta* en cada uno de sus miembros (las negaciones particulares) a algo–que–es y *puesta en relación con* (πρός τι) cada una de las cosas que son (las cuales, en conjunto, componen la forma de lo mismo[65]).

Las dos características que acerca del no–ser señala el texto de *Sofista* 257cd, *i.e.* ἀφορισθέν y ἀντιτιθέμενον, no pueden considerarse como equivalentes. La primera (ἀφορισθέν) hace alusión al carácter de separado que corresponde a cada parte del conjunto unitario (γένος *Sph.* 257e 2) definido por la diferencia. En tanto (genuina) «parte», cada parte del no–ser tiene un nombre (257c 6–d 1) por el que esa parte se separa de las restantes cosas. La segunda característica (ἀντιτιθέμενον) hace referencia al rasgo de oposición existente entre cada una de las partes particulares de lo otro y las partes respectivas de lo mismo (258a 11–b 4).[66] Esa «oposición» coloca a lo diferente (un ente, *cf.* ὄντος 257e 6) en una relación con otro ente (πρός τι τῶν ὄντων) (257d 7–e 4, e 6–7).[67] En resumen, este concepto del no–ser confirma aquella propiedad ontológica atribuida a la forma de la diferencia, propiedad según la cual esa forma constituía el «puente» para la relación de un ente con otro, en virtud de que cada cosa–diferente no es comprensible sino como un otro respecto de algo–mismo.

§ 4.7. ¿Qué es realmente lo–que–no–es?

El extranjero ha explicado que lo no–bello es algo diferente de otra cosa; en cuanto diferente de otra cosa, lo–que–no–es–*F* puede considerarse como algo que posee una determinada identidad. En efecto, *X,* en cuanto no–be-

---

65 No el ser, pues el no–ser es lo diferente en tanto lo opuesto al ser–idéntico.

66 En *Sph.* 258b 1, creo (así también Frede, *contra* Lee) que se halla tácito μορίου entre καὶ y τῆς, pues la antítesis se da siempre entre «partes».

67 Un poco distinto establece Owen [1971], p. 239 n. 32, la diferencia entre ambas características; sin embargo, los pasajes de las divisiones aducidos por este autor *(Sph.* 229c 1–2, 231b 3–4, 268d 1–2) están en conformidad con la interpretación que aquí propongo. *Cf.* Lee [1972], p. 277–284.

llo, participa de la diferencia con respecto a lo bello, pero ello mismo *(i.e.* lo no–bello) es algo determinado *(Sph.* 257e 4–5).[68] El no–ser se convierte, entonces, en algo determinado (separado) y negativo sólo por su participación en la diferencia con respecto a algo correlativo. «No es» puede entenderse, consiguientemente, no sólo en el sentido de ser diferente o no idéntico, sino también en el de no participar de la forma *F*. Lo–que–no–es es algo determinado, conforma una parte de la naturaleza del no–ser relativa a algo idéntico y opuesta a ello (258d 7–e 1). Pero una parte del no–ser, como tal, adquiere su propia determinación mediante la referencia a aquello a lo que se opone: no es–*Y*. Su propia naturaleza se constituye mediante la forma de la alteridad y consiste en su *no–ser–...*; de allí que es ὄντως τὸ μὴ ὄν (258e 2–3): el no–ser es realmente (verdaderamente) lo que no es–... (algo que ya se estableció para el movimiento en 256d 8). Esto último implica afirmar que la naturaleza del no–ser, que se explica a través de la forma de la diferencia, consiste en determinar algo en relación con otro como un otro o algo diferente. El no–ser se explica mediante una forma cuya naturaleza (ὄντως en uso definidor) consiste en *ser–para–otro*, una estructura opuesta a la de la identidad que define a las entidades como *seres–por–sí*. La doctrina de las partes de la alteridad tiene la misión de particularizar la *antítesis* que define al no–ser, haciendo de cada parte del no–ser un no–ser–algo determinado. La aclaración de esa antítesis constituye la teoría dialéctica del no–ser que propone el *Sofista (cf.* 258b 6 donde αὐτὴν remite a ἀντίθεσις en b 1; la respuesta es τὸ μὴ ὄν b 7).

El significado de la diferencia se aclara como *ser–otro–de–...*; para cada uno de los casos de entidades que son diferentes de otras (o para las partes de la alteridad) será necesario hallar una determinación, ya que la alteridad tiene su efecto, precisamente, a través de la particularización que aportan las «partes». Ese efecto se comprueba cuando tenemos una negación y un significado negativo. Platón está autorizado a postular una forma general (258d 6) para todas las negaciones como la condición de posibilidad de la inteligibilidad misma de todas éstas. Esa forma tendrá un significado idéntico cuyo contenido conceptual consiste en hacer lugar a la diferencia en la identidad, en constituir la contraparte de todo ser–idéntico, haciendo de cada ente algo que es en relación con otro y contribuyendo, así, dialécticamente, a la misma constitución de la identidad de una cosa. La peculiaridad de la forma del no–ser reside en su significado relativo específico, algo que no es contradictorio con su identidad formal *(qua* forma). Por el contrario, de un no–ser carente de la *estructura de la relación* Platón declara no haber tratado, precisamente porque representa

68 *Sph.* 257e 2: Diès: τινὸς ἑνὸς γένους, D. B. Robinson añade μέρους.

una noción surgida de una errónea interpretación del uso de «no–ser» en contextos proposicionales (258e–259a).

Conforme al concepto dialéctico del no–ser, debe afirmarse, sin paradoja, que ser y no–ser son, o sea, ambos participan del ser, pues el movimiento es por participar del ser, y lo mismo vale para el reposo (257e–258a). No tiene sentido, entonces, buscar una diferencia en cuanto al ser entre lo–que–es y lo–que–no–es; cada uno de ellos y sus partes no son ni más ni menos que el otro. Una consecuencia de esta doctrina reside en que todas las diferencias entre las cosas —precisamente porque todas participan del ser y del no–ser—deben buscarse en las diferentes formas que constituyen a cada cosa. Ser y no–ser deben investigarse conjuntamente —como filósofo y sofista, hasta cierto punto— porque son *correlativos*: se hallan en una *antítesis* recíproca (258b 1). Esto permite entender que en 258a 11–b 4 a la antítesis que representa el no–ser se le atribuya el ser.

El no–ser debe contarse, ahora, como una forma más, por la cual algo es otro respecto de otro, aunque no es por ello menos ser, pues participa de este último. La naturaleza del no–ser es y significa no–ser (258b 11[69]), como lo grande significa (es, por autorreferencia predicativa) grande y lo bello es bello; también lo no–grande significa no grande y lo no–bello, no bello (258b 9–c 5). El esclarecimiento de la última expresión aparentemente paradojal transgrede autorizadamente la prohibición de Parménides y nos deja a las puertas de hacer el balance referido a la superación dialéctica de la tesis monista sobre el no–ser (258c 7 ss., *cf.* 241d 5–7).[70]

69 En *Sph*. 258b 11 prefiero leer ἔστιν (Campbell, Frede). Creo que sería necesario leer, entonces, de la misma manera en b 8 (*cf. Men*. 82b 10). Se trata aquí de un ἔστιν copulativo en uso definidor. *Cf*. D. B. Robinson, *ad loc*.

70 *Cf*. Diès [I.C. 1969], p. 279 s. La contribución a la fundación de la base ontológica del «discurso metafísico» —entendido en el sentido de la multivocidad del ser aristotélica— que se halla en el «parricidio» de la doctrina de la univocidad fue acentuado por De Muralt [1985b]. En el capítulo siguiente trataré de sustentar mi interpretación general sobre el carácter de «superación del eleatismo» que guarda el *Sph*. Este aspecto se vincula con la figura del extranjero y con el parricidio (*Sph*. 241d). Hay que tener en cuenta que el extranjero del *Sph*. representa un eleático de la «tercera generación» (*Sph*. 216a 3–4). A mi juicio, esto continúa un trazado de la evolución de la filosofía eleática, que comienza a hacer Platón en el *Prm*. Aun cuando el extranjero de Elea no acepte ser visto como un asesino de su padre filosófico (*Sph*. 241d 3–4), es innegable que la tesis sobre el no–ser, que él defiende (*cf. e.g.* 258d 5–e 5), revoluciona dialécticamente la filosofía parmenídea del ser, demostrando que el no–ser es (241d 5–7) y asumiendo las consecuencias que ello tiene para la tesis de los monistas, discutida en la gigantomaquia (244b–245d). El extranjero desobedece la prohición parmenídea acerca del correcto camino del pensamiento (*cf*. 258c 7–d 3). Tres significativas citas de la posición de Parménides —que se supera en el *Sph*.— se hacen en 237a 8–9, 244e 3–5 y 258d 2–3.

§ 4.7.1. El no–ser es no ser–...
Autorreferencia predicativa, posesión y «predicación paulina»

En *Sph.* 258c 1–3 se sostiene que las formas «tienen su propia naturaleza» (τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον 258b 11). Esta tesis no necesariamente homogeneiza las ideas y los particulares sensibles, en cuanto estos últimos son individuos portadores de propiedades; la misma tesis tampoco debe entenderse, obligatoriamente, en el sentido de una «objetualización» de las formas, que provoca el fatal regreso del argumento del «tercer hombre»; menos aun implica aquella tesis adjudicar del mismo modo a la forma la propiedad que ella representa y que, en virtud de la participación en esa forma, llegan a tener los particulares. Estas implicaciones no necesarias que acabo de señalar delimitan algunos de los principales problemas que, a mi juicio, pueden solucionarse, interpretando aquella tesis sobre las formas en el sentido de la «autorreferencia predicativa».[71] Esta propuesta admite que «es» tiene el mismo significado cuando un predicado *(F)* se aplica a la forma *(F*–idad) y a los particulares *(x, y)*; sin embargo, a pesar de la idéntica función proposicional que desempeña el «es», me parece preciso reconocer que Platón hace dos usos distintos del «es». Cuando se introduce la forma *(F*–idad es *F*), se da la esencia y «es» se usa para dar la definición de la forma, que es la misma propiedad; cuando, en cambio, se introducen los particulares *(x* es *F*), se menciona la propiedad que ellos poseen en virtud de su participación en la forma y no se usa «es» del mismo modo, ya que los particulares no son ellos mismos la propiedad, sino que se caracterizan meramente por tener esa propiedad, al igual que pueden tener otras propiedades diferentes.[72] En otras palabras, Platón maneja en tales casos dos usos de «ser» dentro de un mismo significado predicativo y una idéntica función sintáctica («es» copulativo). En el mismo pasaje arriba citado (258c 2–3) se afirma τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν [...]; allí «*ésti*» se usa con un claro sentido definitorio. Creo que esta propuesta —que, aunque no está exenta de cuestiones particulares, intenta evitar la objetualización de las formas a través de su interpretación como (objetos) «particulares perfectos»— permite explicar la diferencia en el uso de «es» en proposiciones cuya forma sintáctica es similar, pero que no resultan equiparables, para Platón, puesto que, en un caso, la forma y, en otro, el parti-

71 No voy a discutir aquí en detalle los problemas de la denominada «autopredicación» de las formas, tema que ocupó un largo y voluminoso capítulo de la investigación platónica desde mediados del siglo pasado. Me he ocupado del mismo en Mié [2004], § 10.3. s. Para la distinción aristotélica entre predicación esencial y accidental, que en el planteo de este tema se halla involucrada, *cf. APo*. A 22, 83a 24–32; I 4; *Metaph*. Δ 7.

72 *Cf.* M. Frede [1967], p. 31 ss.

cipante ocupan el lugar del sujeto. Es, precisamente, la operación platónica con dos usos diferentes del «es» lo que me parece imprescindible tratar de explicar mediante una semántica adecuada a estas dos diversas clases de proposiciones platónicas. El recurso aquí implementado no lleva a traducir, formalmente, la autorreferencia predicativa de proposiciones del tipo «*F*–idad es *F*» en el lenguaje de la pertenencia a una clase *(«F*–idad ∈*F»)*, donde se puede incurrir en el error de tomar la forma como un individuo que tiene la propiedad, del mismo modo que la tienen los particulares que, en la ontología platónica, resultan determinados por la forma. El recurso derivado de la suposición de una «posesión perfecta» de la propiedad por parte de la forma —en contraposición a una «posesión imperfecta» de la misma propiedad por parte de los particulares sensibles— no deja de convertir a las formas en una clase de particulares especiales (perfectos), cuya función explicativa —ligada al hecho de que Platón recurre a formas para explicar que ciertos particulares poseen una determinada propiedad— se retarda indefinidamente, en cuanto también esos particulares perfectos deberán su propiedad a otra forma (igualmente particular y perfecta) de segundo orden, efecto que se repetirá para esta forma de segundo orden (debiéndose postular una forma de tercer orden para la de segundo y cosas anteriormente calificadas como *F)* y que tendrá como último resultado la falta de explicación del hecho de que algo posea la propiedad *F*. Ciertamente, muchos intérpretes creyeron que la metafísica platónica de las formas, interpretada bajo un esquema de «grados de realidad» —*i.e.* suponiendo que Platón sostiene que las formas no constituyen otro *tipo* de entidades, sino, meramente, entidades más reales o más *F* con relación a los particulares—, cae en estas aporías metafísicas y epistemológicas.[73] Sin embargo, creo que una interpretación como la que he sugerido brevemente acerca de dos distintos usos de «es» y un mismo significado del predicado *(F)* en las proposiciones consideradas permite darle un buen sentido a esta parte de la ontología platónica, incluida en el *Sofista*.

Además, es menester evitar otra malinterpretación del «es» de las proposiciones que predican de la forma misma la propiedad que ellas definen. Se trata de una interpretación según la cual el significado del «es», en esos casos, puede explicarse apelando a la identidad. El sentido de las proposiciones platónicas del tipo aludido debería explicitarse, entonces, mediante la expresión «la *F*–idad es *F*–idad».[74] En contra de esta lectura me parece preciso destacar

73 Tal fue la opinión de Vlastos [1954], seguido por una larga serie de comentadores. Una instructiva discusión de este tema se halla en Hägler [1983]; correctas indicaciones para una interpretación positiva de la autorreferencia predicativa se encuentran en Fine [1998], 4.7., 15. y espec. 16.

74 Esta lectura fue propuesta, en cierto sentido, por Cherniss y Allen; Hägler [1983] destacó algunos puntos poco plausibles en la misma.

ahora que en esas proposiciones platónicas encontramos, indudablemente, una genuina predicación, que la versión de la identidad no recoge ni explica. En efecto, el problema de estas proposiciones radica en encontrar para ellas —si es que expresan una lógica aceptable— una semántica que dé cuenta de la caracterización especial (o, más precisamente, definición) que sobre el sujeto efectúa la parte del predicado, cuando el sujeto gramatical está ocupado por el nombre de una forma. De ninguna manera puede creerse que esas proposiciones toman los correlatos extralingüísticos del sujeto y del predicado gramatical como si fuesen dos entidades distintas, sino que tales enunciados expresan una autorreferencia de la forma; de tal manera, el «es» debería explicarse recurriendo a la identificación de algo mediante el enunciado de su esencia. Sin embargo, la peculiaridad de la ontología platónica que reflejan estas proposiones autopredicativas reside en el hecho de que, estrictamente, sólo las ideas son definibles, en virtud de la determinación que Platón pone como requisito necesario que deben cumplir todas las entidades que pueden definirse y, consecuentemente, conocerse en un sentido fuerte. Este último tópico plantea algunas cuestiones particulares a las que no preciso entrar ahora.

Para explicar las proposiciones que expresan una autorreferencia predicativa de la forma tampoco es imprescindible recurrir a la predicación «paulina». Por esta última se reconoce algún sentido a proposiciones de aquel tipo, a condición de que el nombre de la forma que ocupa el lugar gramatical del sujeto aluda a los participantes (particulares sensibles). Esta versión propone una semántica que, a mi entender, en la mayoría de los casos donde hallamos expresiones autopredicativas en los diálogos platónicos —e, indudablemente, en el excurso sobre los *mégista géne* del *Sofista*, donde se tematizan propiedades estructurales de las formas y no se consideran individuos sensibles— desplaza completamente la intención de los textos y los contenidos propios de la teoría de las ideas.[75] De esta manera, la autorreferencia predicativa afirmada para los grandes géneros del *Sofista*, a pesar de aplicarse a ideas especiales, no debería llevarnos a conjeturar un cambio de posición por parte de Platón con respecto a la autopredicación de las formas en general.[76]

75 Más sobre los problemas de la «predicación paulina» aquí *infra* § 5.2.2.

76 *Contra* Vlastos [1981²c], [1981²b], p. 318–322; Runcinam [1962], p. 80, 90, 95, 97, 102; *cf*. O'Brien [1995], p. 62. Para el vocabulario que expresa la distinción entre la posesión de la propiedad que define una idea *(dià tén hautoû phýsin)* y la posesión por participación de una propiedad diferente de ella *(dià tó metékhein tês idéas tês thatérou) cf. Sph*. 255e 5–6.

§ 5. Discusiones y problemas lógicos en el excurso sobre los μέγιστα γένη

§ 5.1. Participación, cópula y simetría

El pasaje central del excurso donde se establecen los dos significados posibles de *tò ón* (ser por sí... y ser en relación con...) se halla lejos de probar que la peculiaridad de la participación entre estas ideas reside en la simetría.[77] Esta tesis sostiene que la cópula no se registra en las relaciones entre las formas, que no hay desigualdad entre los miembros conectados y, por tanto, que entre los géneros superiores no existe predicación de uno a otro, pues dicha función supone, básicamente, la asimetría entre los miembros implicados para que se garantice que uno pueda predicarse de otro.

Si la simetría implica la identidad de un miembro con su converso —*xRy* es una relación simétrica si es equivalente a *yRx*—, entonces parece evidente —contra Cornford— que entre los géneros superiores la simetría no se registra más que en la relación entre movimiento y reposo. Pues hay simetría en la relación de diferencia en que se hallan movimiento y reposo, pero no en la diferencia que sustenta la relación entre ser y movimiento o entre ser e identidad, ya que, en el primero de estos últimos dos casos, el ser no puede ser móvil de la misma manera en que el movimiento es. Como fue puntualizado con razón,[78] la proposición «el movimiento es» no se toma en el diálogo en forma simétrica. Si así fuera, el ser estaría en una relación con el movimiento equiparable a la que se describe entre el movimiento y el reposo negativamente. En realidad, movimiento y ser no son formas de un *status* específico equivalente, aunque sí de un mismo *status* formal. Por consiguiente, el modo en que el ser se predica del movimiento no resulta equivalente al modo en que puede decirse de lo–que–es que participa del movimiento. Por el contrario, sí hay simetría en la predicación, cuando se dice que el movimiento es diferente del reposo. La simetría es posible, entonces, entre formas contrarias; en el caso de la mera diferencia, en cambio, no puede registrarse la simetría en la predicación pues eso supondría una injustificada equiparación entre los miembros de dicha predicación.

La simetría en el «no es» de «(el) movimiento no es (el) reposo» no implica que en el análisis dialéctico de esa proposición (el movimiento participa de la diferencia con respecto al reposo) se sostenga que lo diferente del reposo

77 Tal fue la tesis de Cornford [I.C. 1991²], p. 234, *passim.*

78 Por Ackrill [1957], p. 214. También Malcolm [1983], p. 139 s. n. 20, rechaza que la participación entre las ideas implique simetría y propone entender que Platón expresa, a través del verbo μετέχειν, la función copulativa del ἐστιν.

se mueve. Lo que allí se enuncia, en realidad, es que lo contrario al reposo debe poseer la propiedad del movimiento. Esta relación de contrariedad no se encuentra en el caso de la proposición «el movimiento no es el ser» (dialécticamente expresado: el movimiento, en cuanto a su significado propio, participa de la diferencia con respecto al ser), donde no puede entenderse que lo diferente del ser debe poseer, necesariamente, la propiedad del movimiento. Lo que enuncia esta última proposición es que lo diferente del ser debe poseer la propiedad del no–ser, *i.e.* la diferencia. A través de esta sencilla prueba puede establecerse que no toda atribución (afirmativa o negativa) implica conversión o simetría.[79]

La participación mutua entre dos formas no constituye una prueba, entonces, de la simetría de su relación (como pretende Cornford, apoyándose en *Sph.* 255d). Si bien puede decirse «el ser es idéntico» y «la identidad es», el ser no se relaciona con la identidad y la diferencia del mismo modo en que éstas se relacionan con el ser. Ambas proposiciones se analizan, dialécticamente, a base de la participación, pero ello no implica simetría entre los miembros de las proposiciones. Que el ser sea idéntico —por su participación en la identidad— y que la identidad sea —por su participación en el ser— no constituyen dos relaciones conversas, pues en cada caso la atribución es distinta. Así, no se halla implicada en la primera atribución la segunda, sino que para afirmar que «la identidad es» se requiere una participación que no se extrae de la inversión de la primera («el ser es idéntico»). Por tanto, ambas participaciones no resultan equiparables ni invertibles ni se implican mutuamente por la enunciación negativa.

Los términos μέθεξις y μετέχειν (13 ocurrencias en total para ambas expresiones dentro del excurso) son usados por Platón para dar cuenta de relaciones predicativas no invertibles entre las formas, aunque también μεταλαμβάνειν puede dar expresión a tales relaciones predicativas.[80] La no–conversión significa que en una proposición como τὸ ὂν μετέχει θατέρου πρός... se establece «el ser es diferente de...», lo que expresa la participación del ser en la diferencia, pero no lo inverso (la participación de la diferencia en el ser). En tales casos, efectivamente, como Ackrill intentó mostrar,[81] el verbo μετέχειν y sus asociados desempeñan la función de lo que llamamos cópula. El «es» predicativo constituye la función lógica principal en el excurso.[82]

79 La manera en que he propuesto entender la simetría asume que ésta constituye una relación entre conceptos, no una igualdad entre objetos.

80 *Cf.* Ackrill [1957], p. 217 s.

81 *Cf.* Ackrill [1957], p. 216 s.; *cf.* la discusión de Ross [1989], p. 135 n. 26. Para dos exámenes de distintos aspectos lógicos en el excurso *cf.* Dürr [1945]; van Frassen [1969].

82 El significado copulativo de μετέχειν + genit. no parece admitir inversión. En *Sph.* 255d 4, el período condicional irreal se propone excluir que la diferencia participe del ser del mismo modo

§ 5.2. «Es» predicativo y de identidad

Para entender la distinción entre el «es» de identidad y el copulativo resulta preciso poner mínimamente en claro qué se entiende por «identificación». La distinción platónica se establece con motivo del esclarecimiento de ciertas proposiciones aparentemente contradictorias. Tal era el caso en el pasaje del *Sofista* 256a 10–b 4. En los enunciados en cuestión (κίνησις ἐστι ταὐτόν y κίνησις οὐκ ἐστι ταὐτόν), la identidad no se predica del movimiento del mismo modo (256a 11–12). En el primer caso, se establece una relación predicativa que Platón trata de explicar mediante la participación en la forma de la identidad con respecto a sí mismo (ταὐτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτὴν 256b 1) —esta participación permite constituir la identidad propia de una forma, como tal—; en el segundo caso, en cambio, a través de la participación se explica la identidad negativa entre las formas implicadas. De la negación de la identidad entre las formas Platón da cuenta recurriendo a la participación en la diferencia con respecto a la propiedad cuyo nombre se encuentra precedido por un «no» en la enunciación negativa (μὴ ταὐτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὖ θατέρου, δι᾽ ἣν [...] γέγονεν [...] ἕτερον 256b 2–4). Esto no nos autoriza a concluir que en el excurso toda negación es negación de identidad ni nos obliga a admitir que allí toda diferencia sirve meramente para expresar diferencia de la identidad, ya que se puede negar también la participación en una propiedad. Esta última relación no es equiparable a la identidad ni, respectivamente, a la negación de la identificación (así: el movimiento no participa del reposo y participa del otro en relación con el reposo, aunque sin ser idéntico a aquél).

La opinión más difundida al respecto sostiene que Platón no ofrece una explicación de la predicación negativa. Platón no habría distinguido entre predicación e identidad negativas en virtud de que confundió predicados y objetos *(e.g.* «justo» y «justicia»).[83] El problema con esta interpretación crítica es que supone que contar con un mismo recurso de análisis para proposiciones de identidad negativa y de predicación negativa implica que no se distingue entre identidad y predicación. Esta interpretación supone, además, que Platón «cosifica» los universales en el enunciado autopredicativo «*F*–idad es/no es *F*». Ahora bien, cuando se explica una sentencia del tipo «*x* no es *F*», sosteniendo que *F* se niega en relación con *x*, en tanto *F* es distinta de *todos* los predicados que se atribuyen a *x* —en efecto, debe ser distinta de todos, no sólo de algu-

---

en que este participa de aquélla. La participación *(cf.* 255d) no conforma una relación simétrica. Runcinam [1962], p. 90 ss., propone entender μετεῖχε en 255d 4 no con un significado copulativo, sino con uno de identidad.

83 Así, representativamente, Runcinam [1962], p. 101 s.

nos, para no poder atribuirse a *x*—, no se está reduciendo incorrectamente la predicación negativa de un atributo a la identificación negativa entre predicados *(F, G, H* etc.) ni se elimina el hecho de que lo que se niega en aquel enunciado es la predicación de un atributo. En la explicación platónica, el «es» conserva su función predicativa original y lo hace más allá de que el análisis de ese enunciado lo explica a base de la no participación en la identidad (... no es idéntico a...) con respecto a una determinada forma.

Siendo esto así, no me parece que pueda aceptarse que la explicación platónica de estos enunciados sea de tipo extensionalista, puesto que el aspecto significativo (intensión), que está en la base de la negación de un predicado, no se reduce a ser simplemente mención de la clase cuyas propiedades son distintas de todas las que se atribuyen, con verdad o afirmativamente, a *x* y por las cuales ese elemento individual es miembro de *G*, teniendo esta última a *F* por opuesto complementario.[84] La negación no se reduce, para Platón, a una mera función sintáctica, sino que se explica a través de la semántica contenida en la diferencia–respecto–de–*F*, siendo *F* y alteridad genuinas propiedades que remiten a formas. La diferencia, como forma, y sus partes no tienen menos *significado* que su contraparte *(cf.* 258b 2); la *referencia* de la alteridad, en cambio, requiere una determinación ulterior ya que, en principio, no está constituida más que por un amplio espectro de objetos. La doctrina de las partes de la alteridad viene a cumplir la función de determinar particularmente el *significado* de la diferencia y de la negación (ser–diferente–de–*G*) y a darle un *referente* al término negativo *(¬ F)*.[85]

§ 5.2.1. Diferencia e incompatibilidad

Poner a prueba la falsedad de un enunciado implicaría, según la teoría platónica, examinar la serie de predicados positivamente atribuidos al sujeto —supuesta su coherencia— hasta hallar, al menos, un predicado que resulte incompatible con el que, entonces, se confirma como falso.[86] Este significado fuerte de la alteridad se deriva de un análisis según el cual, por ejemplo, atribuir *G* a *x* en un tiempo y en un determinado respecto *F* es falso, si *G* es distinto de *todos* los

84 No considero que las interpretaciones de Owen [1971], p. 237 s. y M. Frede [1967], p. 94 s., atribuyan a Platón un extensionalismo que consiste en reducir el significado del no–ser *(e.g.* «no–bello») a través del recurso de la mera pertenencia o no a una clase.

85 Dixsaut [1991] plantea algunas objeciones serias a la versión extensionalista de los predicados negativos.

86 *Cf.* Runcinam [1962], p. 117 s.; Owen [1971], n. 31. Trataré de mostrar la productividad de este análisis en la explicación del *lógos* falso aquí *infra* § 10.1.

predicados (ὄντα περί *x*), es decir, de al menos uno de los predicados *(F)* que se dicen de *x* en ese momento; por ende, que *G* resulte incompatible con lo que *x* representa permite explicar la afirmación «*G* no es verdadero de *x*». Este análisis, aplicado a la explicación de la falsedad proposicional, no entraña que el sentido general que Platón acepta para la alteridad se agote en la incompatibilidad. La incompatibilidad es, efectivamente, el significado que adopta la diferencia operante en la explicación platónica del *lógos* falso —tanto para el caso de formas, donde no tiene incidencia el tiempo, como también para particulares, donde sí la tiene—. En el excurso, Platón persigue aclarar el significado general o más amplio de la negación como diferencia–respecto–de–... a fin de explicar una de sus tesis fundamentales, según la cual lo–que–es admite la diferencia (el no–ser), en tanto no–ser (–algo) implica no participar del ser–en–relación–con–..., es decir, en tanto «no–ser–...» no significa lo contrario de un ser–absoluto. El «no–ser–...» tiene aquí el sentido de la *diferencia* y el «ser–...» tiene el sentido de la *predicación*. La diferencia, entendida como incompatibilidad, puede explicarse a través de la alteridad. La incompatibilidad es el significado fuerte de la diferencia que tenemos que asumir para dar cuenta de las divisiones de un género en sus especies. Éstas se organizan en series de miembros paralelos que ocupan lugares no intercambiables. En efecto, la sustitución de una especie por otra perteneciente a la serie paralela y diferente da lugar a enunciados falsos *(e.g.* «el hombre vuela»). Si esta interpretación es correcta, la teoría platónica de la negación no parece plantear, para verificar o falsear una cierta aseveración, un rodeo mayor que el que se lleva acabo en algunas ciencias cuando se procura valorar un dato desde el punto de vista veritativo.

Atendiendo, entonces, a las distintas funciones en que aparece la identidad dentro del excurso, hay que distinguir la negación de la identidad entre objetos respecto de aquella otra donde el predicado gramatical negado es una propiedad. En este último caso, no se puede hablar de igualdad o desigualdad entre sujeto y predicado gramaticales, sino de subsunción o no–subsunción del primero en el segundo.[87]

En la distinción que Platón establece entre movimiento e identidad se comprueba, a mi juicio, que el autor del diálogo conoce la disparidad existente entre identidad y predicación negativas; más allá de que su análisis de ambas formas negativas a través del mismo recurso a la participación en determinadas propiedades puede hacernos pensar que Platón no supuso tal distinción, no sólo que no contó con una terminología adecuada para expresarla.[88]

---

87 Para el concepto de identidad y la distinción entre cópula e identificación *cf.* Frege [1994[7]a], p. 67 s.; Ackrill [1957], p. 208 ss.

88 Crombie [1979], p. 487, opina de otra manera.

En el argumento de *Sofista* 255a 10–b 1 se sostiene que un opuesto (movimiento/reposo) devendría su contrario (b 1), en el caso de que uno de los dos se predicase (250b 11) en común (255a 7) de ambos. En 255a 7–8 se prohíbe que lo que se predica en común de contrarios (ἐναντία) pueda ser idéntico a alguno de ellos; si no fuera así, uno de los contrarios vería eliminada su naturaleza y se identificaría con su contrario. Este argumento no tiene fisuras *(contra* Moravcsik).

§ **5.2.2.** Identidad y predicación negativas

La falta de relación entre movimiento y reposo fue discutida, recientemente, por O'Brien en controversia con Vlastos. El primero sostuvo,[89] con razón, que la alteridad del movimiento en relación con el reposo designa, a la vez, una falta de identidad y una ausencia de participación y no tan sólo, como parece darse en el caso de la relación entre el movimiento y la identidad, una falta de identidad.[90] En el caso de contrarios, resulta imposible la predicación mutua. Con respecto al movimiento y al reposo, la conclusión que extrae el extranjero es clara: ellos son ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω (*Sph.* 254d 7–8). Ciertamente, no puede dudarse que la intención del extranjero en el primer pasaje es la de tematizar formas (254d, 252d 6–7, 256b 6–7, lugares en donde el pronombre αὐτός tiene el uso reconocido y normal que da expresión a una idea: τὸ *F* αὐτό, αὐτὸ τό *F)*.[91]

El cuestionamiento de la combinación entre estas formas contrarias tiene su fundamento en la posición surgida del rechazo de la ontología de los «amigos de las formas».[92] Según las consecuencias de tal rechazo, parece que tenemos que atribuir a las ideas, necesariamente, tanto movimiento como reposo. A mi juicio, la tesis del extranjero es más clara de lo que, a menudo, han creído algunos intérpretes, pues el movimiento que admite para las formas la ontología que se propone superar algunas dificultades de la tesis ontológica defendida por los amigos de las ideas no plantea que movimiento y reposo se hallen en una oposición similar a la que les otorgaban los amigos de las ideas; en consecuencia, el extranjero puede exponer un concepto de movimiento que, en cierto sentido, participa del reposo.[93]

---

89 *Cf.* O'Brien [1995], p. 103–110.

90 *Cf.* O'Brien [1995], p. 103.

91 *Cf.* O'Brien [1995], p. 107 s.

92 *Cf.* aquí *infra* § 18.2.3. ss.

93 Hablar en los términos anteriores supone el rechazo de una conocida tesis, popularizada bajo el título de «predicación paulina» por Vlastos, *cf.* [1981²], p. 440 *fin*. Vlastos entiende que mediante

Puede darse un buen sentido a la aparente contradicción entre dos pasajes como *Sofista* 250a 7–8 (κίνησιν καὶ στάσιν [...] ἐναντιώτατα [...] ἀλλήλοις) y 256b 6–7 (πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν [...]), distinguiendo entre el aspecto *significativo* propio de cada forma y el *formal*. En un cierto sentido (πῃ), el movimiento está en reposo, más precisamente, en cuanto forma. Vlastos, en cambio, pretende explicar la existencia de dos afirmaciones como las citadas a base de su distinción entre «predicación ordinaria» y «predicación paulina», pero con ello, a mi juicio, no enfoca el aspecto de las ideas sobre el que se habla en una expresión como la primera (así como también en 252d).[94]

Otra razón para rechazar la interpretación según la cual Platón no distinguió claramente entre identificación y predicación se halla en el hecho de que es imposible traducir, conservando el sentido, proposiciones que enuncian la esencia de algo —en donde, hasta cierto punto, puede hablarse de identificación del sujeto gramatical— mediante otras que reemplazan el «es» copulativo con uso definidor por «... es lo mismo que ...». Estas últimas son invertibles; las primeras, no. Las primeras tienen un concepto en el lugar del predicado gramatical; en las últimas, ese lugar está ocupado por un nombre de objeto. Platón debió haber captado la distinción entre esos dos diferentes significados del «es» para poder rechazar que la negación de la identidad entre dos formas esté en contradicción con la afirmación de una relación positiva de otro orden entre ambas.[95]

esa interpretación —formalización de *Prt*. 331 b: «la justicia es piadosa»: $N [(x) (Px \supset Jx)]$— se da un buen sentido a predicaciones que no poseen la forma gramatical corriente —ya que el lugar del sujeto está ocupado aquí por un nombre abstracto («la justicia») y el significado del predicado («justa») no puede caberle a ese tipo de entidad—. Vlastos cree que en tales proposiciones —gramaticalmente irregulares— Platón afirma, por ejemplo, que todo lo que participa de la idea de justicia —todo individual que es una instancia de esa forma— es necesariamente piadoso. Vlastos sostiene que predicaciones como las señaladas deben entenderse, en el caso de que tengan sentido, como si el predicado se atribuyera a la extensión del sujeto —idéntico recurso se halla en Frege para resolver aparentes autopredicaciones—. *Cf*. Vlastos [1981^2h], III, p. 252 ss. (nn.); [1981^2b]; [1981^2c].

94 *Cf.* Vlastos [1981^2b], p. 275 ss.; sobre *Sph*. 256b 6–9 *cf*. p. 284 s. n. 40; para su discusión general *cf*. p. 284 ss.; para su opinión sobre los alcances de esta «ambigüedad» *cf*. p. 307 s. En su análisis del argumento de *Sph*. 255ab, Vlastos (*cf*. p. 300 s.) se equivoca de nuevo, construyéndolo como una predicación paulina, al no tener en cuenta que el extranjero se refiere allí a la autorreferencia predicativa específica y no hace mención a la predicación formal del reposo a toda forma. De otra manera evalúa estos pasajes Ketchum [1978]. Owen [1968a], p. 116–125, y Vlastos [1981^2g] opinaron de distinta manera acerca de si Aristóteles adjudica o no a los platónicos haber distinguido entre los aspectos material y formal de las ideas (*cf*. *Top*. E 7, 137b 6–8; *Metaph*. I 10, 1059a 10–14). Sobre la tematización de conceptos reflexivos *cf*. Wieland [1992^3], p. 212 ss.

95 Esto nada dice en contra de las restricciones que M. Frede [1967], p. 12 (y también Owen [1971]) opusieron, razonablemente, contra las conclusiones alcanzadas por Ackrill [1971], p. 258 (pero *cf.* p. 251 n. 47), relativas a la introducción, por parte de Platón, de las distinciones entre los diferentes usos de «es» que actualmente aplicamos.

Una consecuencia similar puede extraerse a partir de la llamada «autopredicación» de las formas: Platón acepta que de una forma se predica, de modo preeminente, la propiedad que ella misma representa; de allí, concluye que sólo la forma *es* verdadera o realmente la propiedad de la cual las demás cosas *participan*. El «es» copulativo en uso definidor aquí implicado no puede reemplazarse a través de un «es» de identidad. Platón no sostiene que «la justicia es justicia» (*F*–idad = *F*–idad). Así, estamos en condiciones de negar que la «autopredicación» —en cuanto a las implicaciones relativas a la cosificación de las formas, asociadas a una problemática tesis de la separación de las mismas, que surgen de aquella interpretación— represente un título apropiado para explicar la relación que formalmente se expresa como «*F*–idad es *F*». Igualmente, estamos en condiciones de negar que esta peculiar relación de la forma consigo misma exprese una mera identidad. El hecho de que, a lo largo del excurso, Platón analiza los usos del «es» identificativo y predicativo explícitamente y apelando a sus propias herramientas técnicas, me parece una contundente señal de que difícilmente pudo confundirlos. Si, en cambio, Platón hubiese incurrido en tal confusión, «no ser idéntico al ser» debería implicar la aceptación de un no–ser absoluto, en cuanto aquel enunciado tendría que traducirse en la falta (total) de participación en el ser. Esta confusión, además, expresaría una errónea aprehensión de los enunciados negativos.

§ 5.3. Los significados relevantes del «es». «Es» existencial y veritativo

Cornford había establecido entre sus contemporáneos la opinión según la cual en el análisis platónico de las proposiciones hay sólo dos significados reconocibles de «es»: el identificativo y el existencial.[96] La réplica de algunos oponentes consistió en mostrar que la participación entre las formas no es simétrica —por tanto, no todo «es» expresa la identidad en ese contexto (Ackrill)—. La segunda réplica emprendió exhibir que el «es» existencial no emerge como un significado destacado de los reconocidos en *Sofista* 255c 12–13 (ser en sí y ser en relación con otro), significados que, en cambio, caen bajo lo que entendemos por cópula y dan expresión a la relación del ser con la identidad y con la diferencia (Frede).

96 Cornford [I.C. 1991²], p. 242 s., 254, 269, creyó que la noción platónica de la mezcla (συμμείξις) o comunidad (κοινωνία) ontológica no es traducible en la lógica de la cópula. De acuerdo con su opinión, el *Sph.* plantearía sólo relaciones de coincidencia y diversidad o de coincidencia o identidad parcial. *Contra* Crombie [1979], p. 391 ss.

En 256a 1 (Ἔστι [στάσις] δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος) y en 254d 10 (ἐστὸν γὰρ ἄμφω [στάσις καὶ κίνησις]) se vio confirmado, en ocasiones, el uso existencial de «es». Algunos intérpretes creyeron que μετέχειν τοῦ ὄντος debía constituir la expresión usada por Platón para demarcar el significado existencial en su distinción de otros significados de «es». [97] Contra esta lectura del pasaje, la sencilla estrategia de Frede fue mostrar que el uso de «es» en 256a 1, 254d 10 y 250a 10 debía entenderse a partir de la disyunción exhaustiva del significado de «ser», establecida en 255c 12–13.

La distinción entre un «es» usado para identificar y otro para predicar absorbe el uso de «es» en 258b 11–c 3. Allí, se trata de establecer conclusivamente el no–ser como una forma más entre las formas, como uno entre los múltiples modos en que podemos enunciar lo–que–es (ἐνάριθμον τῶν πολλῶν εἶδος 258c 3–4). El extranjero alcanza esta tesis mostrando que no se puede reducir el significado del no–ser, pues su naturaleza es «ser no–ser». Aquí, «es» tiene un significado copulativo en uso definidor.[98] Debería resultarnos claro, entonces, que el significado existencial, que se halla contenido en tales expresiones *(e.g.* «el no–ser es una forma entre los géneros superiores»), no emerge como un sentido separado del verbo ni menos aun destacado, y que tampoco parece relevante a los fines de la intención que anima las proposiciones que lo incluyen.

97 Ackrill [1957], p. 208 s.; O'Brien [1995], p. 63 s. Kamlah [1963], p. 40, también interpreta como existencial el «es» que aparece en *Sph*. 254d 10. Szaif [1998[3]], p. 344 ss., sostiene que los usos donde «es» aparece como predicado de un lugar («... es») explicitan el significado existencial, contenido en las apariciones del verbo como predicado de dos lugares (p. 349). Brown [1986], p. 65, 67 s., sostuvo que la locución ἔστι διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος ofrece un análisis de un «es» completo (contra Owen–Frede); pero, en opinión de Brown, se trataría de un «es» que admite un complemento y que no sería tomado por Platon como un «es» distinto del incompleto, cuyo análisis constituiría el objetivo del excurso. Esta interpretación se aplica también a la relación entre 255e 11 («movimiento es diferente de reposo») y 256a 1, que (contra Frede) Brown propone entender no como contenido en 255e 11, sino como un uso «completo completable» de «es» (p. 53). La posición de Brown, en lo que toca a la doctrina del *Sph.,* destaca que, si bien Platón no se propone solucionar el problema del no–ser abogando por la admisión de la existencia («*X* es») a partir de la predicación («*X* es *F*»), la existencia del sujeto estaría contenida en todas las predicaciones que se le efectúan. Según Brown, Platón no trazaría una clara distinción entre los usos completo e incompleto de «es», ni acentuaría la existencia como un significado aparte y distinto, al recurrir a ella para, por ejemplo, establecer la no–identidad entre géneros como ser y diferencia (p. 68).

98 Sobre este pasaje *cf.* M. Frede [1967], p. 45.

Runcinam: la asimilación de los usos copulativo y existencial del «es»

Runcinam sostuvo que, a lo largo del excurso y también en los pasajes considerados más seriamente como candidatos al significado existencial del «es», Platón asimila los usos copulativo y existencial del verbo. De acuerdo con esta interpretación, *Sofista* 256e 6–7 podría entenderse únicamente bajo la condición de que μετέχει τοῦ ὄντος en 256e 3 tenga un sentido copulativo, ya que sólo entonces puede decirse de cada forma que es muchas cosas y no es una indefinida cantidad de otras, mientras que no puede enunciarse con sentido que una forma existe en muchos respectos.[99] En 250a 10 y 254d 10, en cambio, opina Runcinam que, aunque no es destacado por Platón, el sentido existencial se halla implícito en los usos completos de «es» que allí se registrarían.[100] Sin embargo, es posible que Platón —llega a conjeturar Runcinam— haya usado de manera incompleta el «es» y haya entendido tácitamente la identidad, en cuyo caso encontraríamos un «es» copulativo implicado en tales proposiciones.[101] Este autor se inclina a pensar que ambos sentidos están casi confundidos en los pasajes señalados y opina que, en general, a través de la participación en las formas del ser y la identidad y de la participación en una forma diferente del participante Platón ofrecía una explicación de varios usos distintos del «es», que fueron analizados, posteriormente, de otra manera a base de la terminología de la cópula y la existencia.[102]

En relación con esta interpretación, me parece que puede objetarse que la suposición de un uso existencial en las fórmulas subrayadas por la lectura ortodoxa (256a 1, e 3, 259a 6) no explica la intención del argumento (distinguir identidad y predicación).[103] Una implicación central de la interpretación del excurso que estoy tratando de defender habla en contra de parte de la lectura propuesta por Runcinam, pues, en mi opinión, Platón estaría defendiendo allí que «ser» es un término que no puede aplicarse sin cualificación a ningún sujeto.

Owen–Malcolm–Frede–Detel: la irrelevancia del «es» existencial y el uso incompleto de «es»

Malcolm[104] coincide con Owen, señalando que es poco pertinente al objetivo del pasaje la introducción del «es» existencial *(Sph.* 256a), pues lo

99 *Cf.* Runcinam [1962], p. 84 ss.
100 *Cf.* Runcinam [1962], p. 86.
101 *Cf.* Runcinam [1962], p. 87.
102 *Cf.* Runcinam [1962], p. 89 s.
103 *Cf.* Owen [1971], p. 253 ss.
104 *Cf.* Malcolm [1967], p. 130 s.

que Platón persigue allí es demostrar que «es» y «no es» pueden aplicarse a un mismo sujeto sin contradicción, en cuyo caso lo que se precisa es un uso incompleto, incluso en una construcción sintáctica completa con significado sólo aparentemente existencial.[105]

La negativa de Moravcsik a aceptar que Platón involucra la predicación en la combinación o participación para el caso de la no identificación entre movimiento y reposo, puede recurrirse, distinguiendo aspectos específicos y formales en las ideas. Conforme a esto último, cada idea —incluso el movimiento— se halla en reposo, sin identificarse específicamente con él.[106]

También Detel sostiene que en 256a 1 y 254d 10 no se registra un uso existencial de «ser», que sea distinguible de lo que él llama un «uso determinante», por el cual una idea se determina como idéntica a sí misma y como diferente de las otras. En tales casos, encontramos usos incompletos del verbo. Tampoco en 256d 9–e 4 (donde el ser y el no–ser se atribuyen a las ideas) el significado de «ser» se desprende como absoluto, o sea, no se determina aparte de la relación de predicación de una propiedad a una forma.[107]

Heinanam: ¿aporta algo la existencia a la solución del «es» veritativo?

Contra la irrelevancia del uso existencial del «ser» reaccionó Heinaman (y O'Brien). Para Heinaman, es preciso mantener separado el hecho de que Platón no tematiza especialmente el uso existencial, del otro hecho tocante a

105 Algunos usos verbales donde la completud sintáctica no rechaza un complemento, sin que sean clasificables esos casos, necesariamente, como elípticos, pueden ser los que se registran en enunciados del tipo «Platón enseñó». No constituye un signo indiscutible de incomprensión de la información transmitida por esta sentencia la pregunta de un oyente: «¿qué enseñó?» Este ejemplo pone de manifiesto que ciertos usos completos guardan con usos incompletos («Platón enseñó filosofía») una vinculación mayor de la que puede creerse en un principio. La consideración de tales usos lleva a Brown [1986], p. 53 ss., a entender como completo el uso de un verbo como aquel que, sin tener (explícitamente o de manera elidida) un complemento directo, no lo rechaza. Este análisis se aplica a los distintos usos de «es», pero no debe inducirnos a hacer difusas las diferencias semánticas que encontramos entre casos completos o monádicos (o de poliadicidad variable, como sugiere Brown) y otros casos donde se usa «es» de manera incompleta —donde el verbo requiere un complemento (eventualmente tácito) para que el enunciado tenga un sentido completo—. Brown propone reconocer una transición (no una ruptura, p. 56) entre el uso incompleto y el completo de «es». En mi opinión, este plausible análisis no contradice la incompletud del «es» platónico, o sea, el hecho de que, incluso admitiendo que puedan marcarse algunos usos completos (elípticos o no) con un significado existencial, la teoría filosófica del *Sph.* vincula el «es» con «ser idéntico a ...» y «ser diferente de ...», por lo cual la existencia no adquiere relevancia filosófica en el diálogo.

106 *Cf.* Moravcsik [1962], p. 43 ss.; *contra* Malcolm [1967], p. 141 ss., n. 23.

107 *Cf.* Detel [1972], p. 93 s.

la relevancia que le quepa a ese significado en el diálogo.[108] Examinando la explicación de Owen sobre *Sofista* 240d–241b, Heinaman marca dificultades[109] que están relacionadas con los significados de «no ser» que allí aún no han sido distinguidos. Así, no me parece incorrecta la interpretación que hace Owen de 240e 1–2, según la cual quien dice algo falso, considera a algo que predicativamente no es–... como algo que es–... Por otro lado, τὰ μηδαμῶς ὄντα en 240e 2 no deja de ser una terminología capciosa; esa expresión corresponde a πάντως en τὰ πάντως ὄντα de 240e 5 *(cf.* el uso de πάντως en 247a 9), y a él responde πως εἶναι en 240e 1–2. El extranjero intenta allí hacer que se admita que la doctrina correcta acerca del no–ser es aquella que entiende que el no–ser implicado en la enunciación falsa significa, sin embargo, algo que, de alguna manera, es (contra la primera opción de la alternativa 240e 1). No alcanzo a entender cómo pretende justificar Heinaman su afirmación relativa a que esta interpretación haría ininteligible el pasaje.[110] Este autor intenta persuadirnos de que es correcto admitir un sentido existencial a partir de 261b 1–2 (y otros pasajes) y no del pasaje sobre cuya interpretación controvierte con su línea enemiga.[111] A mi juicio, atribuir al «es» un significado existencial relevante en pasajes claves sobre las formas superiores del *Sofista* constituye una interpretación subsidiaria de una aprehensión incorrecta de ciertas metas del diálogo (Cornford) o es producto de una lectura insuficiente de algunos pasajes donde el extranjero trata de exponer sus tesis sobre el ser y el no–ser (en esta falta suelen incurrir los intérpretes que no ofrecen una articulación suficiente entre la cuestión de los diferentes significados de «ser», distinguidos en el excurso, y la teoría platónica del *lógos* falso).

Kahn: uso copulativo y matiz veritativo del «es»

Otro uso de «es» que puede traer complicaciones y, en tal sentido, puede entenderse como existencial está dado por un uso cuya correcta explicación se alcanza recurriendo al significado veritativo. Platón explica la verdad proposicional como aquel *lógos* en el cual se dice lo que es de lo que es o de las cosas que son lo que ellas efectivamente (en verdad) son *(Sph.* 263bd). En ese caso puede decirse en griego: ἔστιν ἄρα τὸ καθῆσθαι περὶ σοῦ *(cf.* 263a 4), donde la posición sintáctica del verbo «ser» funciona como un recurso para

108 *Cf.* Heinaman [1983a], p. 2.

109 *Cf.* Heinaman [1983a], p. 4.

110 *Cf.* Heinaman [1983a], p. 5 s.

111 Los textos a que remite Heinaman [1983a], p. 6 n. 16, como prueba de un «es» existencial son dispares. Acepto ese significado en *Sph.* 219b 4, 237a 4, 245c 11, d 2, 247b 1, 260c 7, c 8, 261a 1, 264d 4, 265c 5; no así en 249b 3, 258a 8, d 7.

destacar el sentido y la intención del enunciado. Una explicación similar se aplica cuando se trata no de individuos, sino de conceptos. En tales casos se dice «es verdad que a *M* le corresponde *N*» o «es verdad que *N* se dice de *M*». Ese uso de «es» se halla en *Sofista* 263b 4–5 y explica el significado de «ser» en 256d 11–12 (τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι); igualmente, el «es» veritativo se encuentra allí donde el verbo «ser» aparece pospuesto a ὡς en las formulaciones sobre la verdad (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν 263b 4, b 9, 263d 2).[112] Este uso veritativo le permite a Platón sostener en 256d 11–12: es verdad que el no–ser se aplica al cambio y también se dice de todos los géneros. Este uso de «es» constituye un nuevo significado, distinto del que se usa como signo de la esencia y también del que se aplica cuando se predica de algo una propiedad diferente de él mismo. Platón explicita lingüísticamente el «es» veritativo mediante el uso adverbial de ὄντως *(cf.* 256d 8, 263b 11[113]), en formulaciones donde se afirma: de ti se dicen cosas que son, en verdad, diferentes *(i.e.* cosas falsas u otras de las que son, *cf.* ἕτερα τῶν ὄντων 263b 7).[114] Además, este nuevo significado se encuentra mayormente implicado en el «es» usado en predicaciones («es» asertórico), donde tenemos que reconocer la presencia de un «matiz veritativo», aun cuando este matiz no alcance a expresarse mediante una construcción veritativa *(e.g.* «Es tal como dices que ...»).

---

112 *Sph.* 263b 4–5 es comprensible a partir de lo que Kahn ha explicitado como el pleno uso verídico de εἶναι: [...] «*the* veridical construction *with a subject of sentential rather than nominal form: the verb is construed absolutely (no further predicate is expressed or understood), and it is syntactically linked to a clause of thinking or saying*». *Cf.* Kahn [1981], p. 105. Kahn defendió la escasa relevancia del significado existencial en pasajes de algunos diálogos medios de Platón. Así, el giro ὅ ἐστι implica la existencia del sujeto, pero no es ese aspecto lo que allí se destaca y, fundamentalmente, tampoco es en la existencia donde se registra el acento filosófico, sino en una coimplicación entre significados veritativo y copulativo (para dejar de lado ahora lo que Kahn llama el «"es" estático»). Kahn trazó una distinción sintáctica bastante estricta entre la construcción absoluta —donde no hay un complemento predicativo nominal o locativo ni tampoco otro tipo de complemento (dativo posesivo) ni adverbio de modo, aunque se admitiría la modificación de adverbios temporales— y la construcción predicativa de εἶναι, reclamando para la construcción absoluta la ausencia de implicación directa de un significado existencial.

113 *Sph.* 263b 11: *mss.* ὄντως; Cornarius corrigió por ὄντων. *Cf.* M. Frede [1967], p. 57 s.; D. B. Robinson, *ad. loc.*

114 Esa vinculación entre los usos lingüísticos que dan expresión a la definición y la verdad puede registrarse, sin problemas, en los textos platónicos. Tal vinculación parte, ciertamente, de la elaboración filosófica de una relación lingüística existente en el uso corriente de la cópula, donde emerge un valor veritativo en casos donde se destaca o enuncia simplemente un contraste entre lo que es y lo que parece ser. *Cf.* Kahn [1973], cap. 7 § 2. ss.; en general *cf.* Kahn [1966].

§ 5.4. «... no es ...» y la forma de las negaciones

Si Platón no hubiese distinguido claramente entre la negación de identidad y la negación aplicada al predicado, entonces no habría podido diferenciar entre la falta de identidad entre dos entidades y la diferenciación que tiene lugar en las divisiones. Toda negación de identidad se funda en una o más negaciones de participación y ambos usos negativos del «es» se subsumen, perfectamente, en los dos anteriormente distinguidos: la negación de identidad niega la identidad específica entre dos objetos, *i.e.* niega que dos entidades sean lo mismo; la negación de participación niega que todo lo que significa un cierto concepto corresponda al objeto, o sea, que todo lo significado por el predicado diga lo que es el sujeto gramatical —o, expresado extensionalmente, que dentro de todo lo que abarca un cierto concepto esté incluido el objeto.

Quienes, en cambio, no establecen diferencia alguna entre realidades individuales e ideas, confunden el uso predicativo y el identificativo del «es». Los «aprendices tardíos» *(Sph.* 251bc) no han sido capaces de distinguir los distintos usos de «ser», llegando a creer que el «es» se usa sólo para identificar objetos y que la negación, consecuentemente, no consiste más que en el establecimiento de la total falta de identidad entre objetos. Así, ellos no pudieron aceptar que se atribuya al sujeto gramatical algo diferente ya afirmativa ya negativamente. Enunciados como τὸ ἀγαθὸν (ἐστίν) ἀγαθόν (251c 1) debían concernir, exclusivamente, a objetos; enunciar algo diferente de esa clase de entidades no podía implicar más que confundir un objeto con otro. Quienes aceptaban esta posición no pudieron admitir, entonces, más que un «no» usado para negar la identidad entre objetos; enunciar «*x* no es ...» debía explicarse, por tanto, como una especie de enumeración negativa de todos los objetos diferentes de *x*. El uso de «es» aceptado allí no admite la participación entre ideas ni la predicación de conceptos.[115]

Contra la tesis descripta sucintamente en el párrafo anterior, Platón ha argumentado de manera convincente en el excurso.[116] Allí, ha alcanzado a mostrar que el significado de «no–ser» es el de una contraposición (ἀντίθεσις) respecto de lo–que–es (258b 1–4). Por ello, el no–ser se postula como una forma (258bc, τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ 238c 10, 258de, 260d). La esencia (φύσις) del no–ser es lo–que–verdaderamente–no–es (ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν 258e 2–3).[117] Lo que Platón niega mediante este esclarecimiento es que

---

115 *Cf.* M. Frede [1967], p. 63.

116 *Cf.* espec. aquí *supra* § 5.2.–§ 5.2.2.

117 En τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν *(Sph.* 258d 5) se encuentra el «es» copulativo en uso definidor, al igual que en el citado pasaje de las líneas 258e 2–3: εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

pueda haber una forma absoluta del no–ser, o sea, un significado de «no–ser» no relativo a algo que es.[118] Una correcta teoría sobre la forma sintáctica de las negaciones[119] no implica ni autoriza una leve transformación ontológica, por la que se llegaría a hablar de la admisión de «formas negativas» en el *Sofista*. La admisión de formas negativas (no–bello, no–caballo etc.) resultaría coherente con una aprehensión del uso del «no» que lo ligara a la función del nombre–sujeto; este último requeriría como correlato ideal singularidades negativas para explicar cada negación. Pero tal es, precisamente, la aprehensión de la negación que Platón rechaza. Participar del no–ser implica, en cambio, que hay un otro con respecto a algo, el cual se demarca como lo mismo. La alteridad es un predicado del cual participan todos los entes; por tener parte en la diferencia, todas las cosas que son, poseen una propiedad formal cuya naturaleza consiste en la característica de ser–distinto–de–... El campo del no–ser se halla parcelado en partes correspondientes a las del ser–idéntico, o sea, a las formas y entes que participan de la identidad. El uso correcto del «no» implica que el no–ser debe explicarse como no–ser–algo determinado (257b, e, 258bc). Es, precisamente, en virtud de ello que la negación parece poder entenderse como una operación sobre el predicado (μή *F*) e, igualmente, sobre el «es» copulativo (...οὐκ ἐστί...), porque la negación opera sobre la parte predicativa de la sentencia que incluye al verbo en la notación «es–...» («no es–...»). Owen señala que la disposición de la forma de participio de εἶναι (ὄν) en el análisis de la negación (μὴ ὄν, οὐκ ὄν) *(cf. Sph.* 256d–257a) responde al interés platónico de analogar el uso de «ser» y su negación a la afirmación y negación de predicados (μὴ μέγα 258c). En suma, la manera platónica de explicar la negación del «es» consiste en mostrar que su uso incompleto («... es...») requiere que se considere al «es» y al «no es» como partes del predicado.[120]

Para cada uno de los entes que no son–... hay una forma (a lo no–bello corresponde, por lo menos, una forma), pero ésta no es una forma negativa, sino una forma determinada e idéntica que no participa de las propiedades que

118 El μηδαμῶς ὄν rechazado por Platón es, primeramente, contrario a un ser nominal de características eleáticas, por las cuales era representado como un καθ' αὑτό reactivo a toda vinculación con algo–que–es *(Sph*. 238e–239a). *Cf.* Frede [1967]; Owen [1971], espec. p. 229 ss.; Peck [1952], p. 35 s.

119 *Cf.* aquí *supra* § 4.5. s.

120 *Cf.* Owen [1971], p. 232, y la discusión del apartado «*The reductive thesis*» (contra Crombie); Lee [1972], p. 296 s. Contra la analogía entre negación de un predicado y negación del ser–... argumenta O'Brien [1995], p. 91–102. En este contexto puede ser útil tener presente la distinción propuesta por Hartmann [V. 1965²], p. 146 ss., entre el significado de μή (negación relacionante) y οὐκ (negación meramente disociadora). Sobre la explicación aristotélica de los predicados negativos *cf.* Ross [II.C. 1953³], I, p. 193 s.

caracterizan a lo bello. Los predicados negativos tienen sentido sin necesidad de admitir para ellos formas negativas individuales, precisamente porque en su significado ellos remiten a algo diferente que se define a través de una forma. Del no–ser hay una forma (τὸ εἶδος 258c 4, d 6) y muchas partes, igual que en el caso del ser–idéntico. Cada una de esas partes representa una determinación, constituida por la participación en la identidad —que le confiere a cada parte una mismidad, basada en la determinación *F* que esa parte posee— y por la participación en la diferencia —que determina a cada una de las partes (ἕκαστον ὄν 258e 1[121]) como un ente en relación con otro(s).

§ 5.4.1. Sobre hechos, universales y predicados negativos

M. Frede analiza esta última cuestión obteniendo un resultado diferente.[122] El problema tiene un punto de referencia histórico en la atribución crítica, hecha por Aristóteles *(de Ideis* 80, 15–81, 22) al platonismo, relativa a la consecuencia, no menos absurda que necesaria, según la cual los platónicos deberían asumir formas negativas singulares para explicar las negaciones.[123] El problema y las hipótesis para su solución fueron discutidos por Robin.[124] Sin

121 Burnet, Diès y D.B. Robinson leen el texto de Simplicio: τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον en *Sph*. 258e 1 (ed. de Oxford 258e 2). Me inclino a tomar ἕκαστον ligado a τὸ ὄν («cada ente»), aunque podría asumir una posición común a ὄν y a μόριον [τῆς θατέρου φύσεως]. El texto de los *mss.* (ἑκάστου), conforme al cual habría que leer: «el ser de cada cosa», dice que la alteridad se da entre partes del ser y del no–ser, y en ello consiste, auténticamente, la operación de la alteridad. *Cf.* O'Brien [1995], p. 67 ss., p. 69 s., n. 2, 111–116. El texto describe la esencia del no–ser. En 258a 11–b 1 creo que puede completarse el sentido de la expresión (oposición entre partes del ser y de lo otro) leyendo de nuevo μορίου como tácito a partir de 258a 11. τῆς, en b 1, hace clara alusión a φύσεως (tácito desde a 11). *Cf.* la correcta trad. de Diès [I.C. 1969], p. 372. El texto sugerido es entonces en b 1: καὶ τῆς τοῦ ὄντος (μορίου φύσεως). La dificultad que releva O'Brien [1995], p. 113, para esta construcción puede responderse así: τοῦ va, decididamente, con ὄντος; tampoco es ambiguo ni es un griego extraño en el *Sph*. la construcción elíptica de b 1. ἕτερον es frecuentemente escrito a lo largo del pasaje sin artículo, *cf*. b 4 ἕτερον, pero b 2 τοῦ ὄντος, 257d 11–12. La doctrina de las partes (de la naturaleza) del ser es correspondiente a la doctrina de las partes (de la naturaleza) de la alteridad, y ello no implica que la naturaleza del ser se reduzca a la suma de los entes–parte *(cf.* O'Brien, p. 115 n. 1).

122 *Cf.* M. Frede [1967]*,* p. 93 s.

123 Sobre la restringida población del mundo de las ideas, formulando una crítica a la incoherencia que domina esa restricción —según la cual no habría ideas de *(a)* entidades corruptibles y relativas, *(b)* productos del arte (aunque en ese caso sería preciso distinguir, con Robin, las artes imitativas de las productivas), *(c)* negaciones, *(d)* entidades particulares—, *cf.* Arist. *Metaph*. A 9, 991b 6–7, 990b 16, 990b 13.

124 *Cf.* Robin [1963], § 64.–§ 93.; *cf.* Leszl [II.A. 1975], p. 169–171, sobre el argumento aristotélico *cf.* p. 151–171; Cherniss [1946²], p. 262 ss. (discutido por Leszl, p. 157–160).

embargo, la cuestión, tal como es planteada en el *Sofista*, parece bastante clara. Un predicado negativo verdadero es el nombre para una forma contrapuesta a otra y descripta negativamente. Una negación no se analiza allí como una aserción de un predicado negativo.[125] Para explicar una negación, Platón no cree que sea neceario suponer nuevas formas negativas para cada predicado, sino que es la única forma de la alteridad *(eîdos* formal) la que él supone en la explicacion del uso de tales predicados.

Hay un discutido pasaje del *Político* —un diálogo estrechamente emparentado dramática y cronológicamente con el *Sofista*— donde el extranjero de Elea aconseja a su interlocutor de turno, el joven Sócrates, dividir las ideas sin hacer el corte por partes desiguales, de manera tal que se evite separar partes que no tienen formas por correlato *(Plt.* 262ae), o sea, «partes» que no corresponden a «especies» (263ab). El consejo metódico expresado en el pasaje del *Político* insta a no establecer meramente nombres que oculten —antes bien que indiquen— las formas que se procura hallar mediante la división. En la elaboración de la lógica del método de la *diaíresis*, Platón llama a fijar el número entre la unidad del género y la indefinida cantidad de formas que bajo él se subsumen, resultado de lo cual es evitar la reunión de una cantidad indeterminada de partes diferentes bajo un nombre, e ir estableciendo, paulatinamente, la denominación de cada una de las especies. Esto contiene un método que se vuelve a tratar en el *Filebo*, pero que, básicamente, ya se encuentra definido en el *Político.*[126] Platón entiende que no todo predicado que usamos en nuestro lenguaje natural —tampoco los negativos— tiene, incondicionalmente, una forma por correlato —tal como, en cambio, algunos intérpretes creen que habría sostenido el extranjero en el *Sofista*—; además, Platón procura dar una indicación metódica por la cual una división correcta no debe oponer un predicado a un mero nombre, *e.g.* «no griego». «Bárbaro» es un nombre con un referente efectivo, pero sin razón de unidad ya que amontona, sin articular, una cantidad de especies diferentes —en ese caso,

125 No obstante la observación de Arist. *de Ideis* 81, 20–22; 81, 18. Aquí afirma Aristóteles que los platónicos deben admitir una idea singular como correlato tanto de los predicados positivos como de los negativos. Como consecuencia de ello, habría clases de ideas negativas que se predicarían de una indeterminada multiplicidad de cosas, a las cuales se debe atribuir el predicado negativo —conforme a la característica de la predicación universal *(cf.* 80, 13, 17)— de la misma manera (con el mismo significado). De esto se obtiene la delimitación de una clase de particulares posiblemente heterogéneos, lo cual es contradictorio con la unificación semántica que pretende efectuar este tipo de predicación. Sobre este tema *cf*. Wilpert [1949], p. 70 s.; Leszl [II.A. 1975], p. 153 ss.

126 Discuto este aspecto del método aquí *infra* § 16.2. ss., § 12.1. ss.

meras partes—. En tal sentido, «bárbaro» representa un nombre falso[127] *(Plt.* 281a 12–b 1, 262b, d 3–4, 261a, 262de, 266d, 277a, 285a, 287c) porque no es producto de una división efectuada conforme a la estructura de la forma en cuestión y constituye un nombre único que llega a tener muchas formas dispares por correlato. La intención del método platónico es que en las divisiones cada nombre funcione como un auténtico predicado, *i.e.* corresponda a una especie en que se divide el género, a fin de conocer la estructura real del género y evitar una variante de nominalismo improductivo. Desde el punto de vista de la *diaíresis*, un nombre como «bárbaro» constituye, en tanto no corresponde a una especie, una mala división que designa meramente una «parte», no una «especie» —la cual constituye una genuina «parte» del no–ser—. Creo que esto da cuenta de que Platón entendió la diferente función que, en una proposición, le cabe a palabras como «no» respecto de la función perteneciente a los nombres; con ello, también parece haber visto que el uso de la negación no se toma ni depende de la indicación de objetos o hechos (significado no se confunde con referencia). El significado de las proposiciones negativas no reclama, entonces, ni «hechos negativos» —lo que se plantea al pretender hallar un «objeto» para juicios que incluyen un predicado negativo— ni tampoco «ideas o universales negativos» —correlatos singulares de aquéllas, ellos mismos de tipo conceptual y ubicados en un «cielo platónico»—.[128] Puede concluirse que Platón entendió perfectamente, a base de su doctrina de las partes de la alteridad y de su aprehensión del predicado formal que representa la diferencia, que todo predicado negativo tiene un significado, sin poseer ya con ello ni una forma propia ni un referente objetivo determinado (así, «bárbaros» se explica como «no griegos», pero sin remitir a una supuesta clase única).[129]

---

127 *Cf.* Moravcsik [1973a], p. 175 s.; [1962], p. 67; Cohen [1973]; Szaif [1998^3], p. 441 n. 136.

128 *Cf.* Russell [1992], II; Szaif [1998^3], p. 441 n. 136.

129 Lacey [1959], p. 45 s., acentúa que la diferencia entre dos predicados como «bárbaro» y «otro» puede observarse en términos de reducibilidad: mientras que el primero de ellos es reducible a «griego» y «otro», el segundo es irreducible de ese modo. Ahora bien, esta segunda clase de usos lingüísticos es un dato que Platón tiene en cuenta como criterio para postular formas. Para «bárbaro» no hay una naturaleza única común identificable e irreducible a otras. *Cf.* Szaif [1998^3], p. 442; Runcinam [1962], p. 60 s., n. 1, p. 103 s.; Mié [2001], II, IV.

Capítulo 3
Los *mégista géne* y la posibilidad de la dialéctica o la dialéctica como posibilidad

§ 6. Elaboración de un *lógos* dialéctico para el ente y de un concepto dialéctico del ente a través de la comunidad de los géneros

En el *Sofista*, Platón elabora un concepto dialéctico del ente a través de la explicación del *lógos* y en respuesta a la posición eleatizante del *eón*, que no permitía postular más que entidades singulares, inmóviles y simples en el sentido del eleatismo lógico.[1] Un resultado principal de esa elaboración está constituido por la noción de las ideas que sostiene el *Sofista*; allí, las formas se definen por ser entidades no privadas de combinación y composición, no obstante lo cual, poseen unidad e identidad. El «movimiento» de las ideas depende de la superación del estatismo de las entidades eleáticas, cuya opacidad específica —el hecho de que en ellas lo único inteligible es el carácter del *eón*— determinaba la imposibilidad de pensar la comunicación entre propiedades. En cambio, para Platón, el universo plural de las propiedades ideales obliga a postular un cierto movimiento *(kínesis)* en el mundo de las ideas,[2]

1 Sobre el eleatismo lógico *cf*. Prauss [1966].
2 *Cf. infra* § 18.2.3.2. ss.

en contra del estatismo eleático del ente–todo (πᾶν) y sin fisuras (συνεχές), privado de la posibilidad de la articulación, en tanto ésta supone la diferencia y la división dentro de una totalidad no homogénea, sino específicamente heterogénea. El mundo de ideas es el espacio donde es siempre el ser–algo lo que se relaciona y está cerca del ser–otro; allí, no es el ente lo único que se halla ligado al ente (DK 28, B8, 25). Dicho de otro modo, la *idealización del ente* va acompañada de su *dinamización*, de la capacidad de actuar y ser afectado, tal como se caracteriza en el *Sofista* a la *dýnamis*, en tanto concepto ontológico. La combinación entre las ideas constituirá el fundamento para postular el movimiento de las formas como un paso adelante en el examen que apunta a superar la controversia entre materialistas y monistas, pues mediante esa noción Platón persigue formular un concepto del ente entendido como el resultado de la combinación ideal *(symploké)*, es decir, un concepto del ente entendido como el correlato del *lógos.*[3]

La combinación de las ideas constituye la respuesta platónica al problema del eleatismo, o sea, a las dificultades entrañadas en una aprehensión monista de las propiedades.[4] Tal respuesta proviene de una radicalización del concepto de forma, pues del carácter ideal de las formas Platón extrae las leyes formales que definen las condiciones y fundamentan la posibilidad de la intercomunicación. Esas leyes coinciden con la estructura del ente entendido como idea. Las leyes que regulan la combinación entre las ideas no pueden ser menos que ideas, aunque de un rango distinto del específico; aquéllas no constituyen, entonces, propiedades más generales. La tesis que intentaré sostener en este capítulo dice que el programa de la filosofía platónica tardía está definido por esa tarea de fundamentación de las ideas y se realiza a través de la elaboración de un concepto dialéctico del ente. Dicho concepto es «dialéctico» en tanto se formula a partir de la superación de la unilateral afirmación de la unidad, la presencia y el reposo; estos caracteres de las formas se integran en el *Sofista* sintéticamente, conformando un «tercero» que reúne los rasgos opuestos a aquéllos caracteres y los supera como términos antitéticos irreconciliables y negativos. La dialéctica platónica puede ser entendida como «dialéctica positiva», en clara distinción respecto de la «dialéctica negativa» de tipo zenoniano, cuya meta es destructiva y se alcanza mediante la demostración de la aporía

---

3 *Cf.* § 18.2.3.4.

4 Creo que en la primera parte del *Prm*. Platón se propone exhibir algunas de las dificultades que se plantean a una aprehensión monista de las propiedades, que es contraria a la tesis original de las ideas. He tratado de defender esta interpretación en Mié [2004], capítulo tercero. En relación con el *Prm*., la posición del *Sph*., tal como trataré de demostrar especialmente en el presente capítulo *(cf.* también aquí *infra* § 16.4. s.), consiste en ofrecer una fundamentación de la matriz antieleática que alimenta la hipótesis de las ideas, formulada en los diálogos medios.

en que se cae al no hacer más que oponer irreconciliablemente los contrarios. La dialéctica pasa a ser positiva, cuando se descubre que esos opuestos son conceptos o ideas y, con ello, que pueden ser reunidos en síntesis como propiedades ideales del ente. Los opuestos dialécticos se explican, entonces, como *conceptos ontológicos correlativos.*[5]

El *ente* es un «tercero»[6] que reúne, de manera superadora, identidad y diferencia, reposo y movimiento, pero también los posibles restantes pares de contrarios formales (semejanza y desemejanza, limitado e ilimitado, en sí y relativo, y, sobre todos ellos, unidad y multiplicidad). El alcance de la filosofía platónica no se agota en haber asumido de los pitagóricos, como doctrina acabada, la conocida tabla de los opuestos *(cf.* Arist. *Metaph*. A 5, 986a 24), sino que Platón postula la necesaria y positiva síntesis dialéctica de los mismos —con lo cual supera la oposición histórica entre tesis que se aferran a la unilateral afirmación de alguno de los dos factores— para explicar la estructura formal del ente como *síntesis formal–dialéctica de ideas*. Además, esta filosofía es la primera «filosofía del *lógos*» porque su explicación del ente se hace a base del *lógos*, en cuanto le atribuye al ente la estructura misma del *lógos.*[7] Mi tesis es que la *comunidad de los géneros* del *Sofista* debe ser entendida como la *explicación de la posibilidad del lógos del ente*, entendido como *idea*.

Puesto que el *lógos* demarca el horizonte a partir del cual Platón formula su teoría dialéctica del ente, tuvo importancia examinar en el capítulo anterior el dato que sobre el ente revela el uso lingüístico del «es». Allí traté de mostrar que el significado de «es» resulta complementario al significado de «no es» y que esto se vincula al hecho de que el «es» constituye la forma lógico–proposicional a través de la cual se expresa la participación de las ideas. El «es» resultó analizado como el lugar donde se expresa la comunicación intereidética; en tal sentido, su significado primario es el predicativo.[8] El «es» predicativo posibilita enunciar un sujeto como algo determinado por la pluralidad de

---

5 *Cf.* Natorp [1969a], p. 63 ss. Natorp vio que la comunicación de las ideas es un desarrollo teórico consecuente de las cuestiones planteadas por la naturaleza misma de aquellas entidades. En tal sentido, defenderé aquí que la teoría de los principios, cuyo carácter es intrínsecamente dialéctico *(cf*. aquí *infra* § 14 ss.), constituye una fundamentación de la dialéctica de las formas. Sobre esto, Krämer [1972], p. 348, sostiene: «*Über den dialektischen Charakter der Prinzipien sollte freilich kein Zweifel bestehen: Sie sind nicht nur das* Allgemeinste *in der generalisierenden Bewegung der Dialektik, sondern auch der Inbegriff des dialektischen* Gegensatzes *und damit der metaphysische Grund der Möglichkeit von Dialektik selbst*».

6 Trato de precisar explícitamente la noción de esta entidad sintética, que Platón califica de *tríton ón*, aquí *infra* capítulo 8.

7 Sobre esto vuelvo aquí *infra* § 16.; sobre la estructura del *lógos cf*. § 16.1. ss.; sobre el diseño metódico de esta filosofía del *lógos* trato aquí mismo § 7. ss.

8 *Cf. supra* espec. § 5.3.

predicados que se le atribuyen, poniendo, así, de manifiesto la combinación entre la unidad y la multiplicidad como una síntesis que tiene lugar en tales enunciaciones. Tal es la plataforma teórica que usa la filosofía platónica para su planteo ontológico que se formula tomando el *lógos* como horizonte para la cuestión del ser.[9] Platón elabora el concepto ontológico de «idea» a partir de la relación lógica fundamental descubierta en el análisis proposicional: el «es» predicativo. El *lógos* esta constituido por la «estructura del *como*», según la cual algo se enuncia siempre *como* algo y, por ello, no resulta meramente nombrado, como si se tratase de una entidad simple, sino que el correlato del *lógos* aparece siempre cualificado en su unidad a través de una predicación que convierte a esa unidad en una *síntesis de unidad y multiplicidad*. El *Sofista* tematiza la *symploké* y la *koinonía* de las formas a fin de explicar este dato dialéctico, contenido en los contextos proposicionales, mediante una teoría dialéctica del ente. La tesis metafísica del *Sofista* indicaría que lo que hay es entrelazamiento y comunidad de ideas.[10]

§ 6.1. La fundamentación de la teoría de las ideas

El *Sofista* se propone, entonces, fundamentar la teoría de las ideas. Existe aún hoy un marcado disenso respecto de lo que puede entenderse bajo una «fundamentación» de la teoría de las ideas.[11] A mi juicio, el lugar sistemático del *Sofista* dentro de esa fundamentación es complementario con el que corresponde a la doctrina oral de las ideas–número[12] y a la dialéctica de los principios,[13] en cuanto todos esos aportes representan un desarrollo teórico coherente de la dialéctica de las formas, presentada en los diálogos medios; tales desarrollos se hallan lejos de contradecir los presupuestos y las tesis básicas de la teoría de las ideas. Mostrar el desarrollo de la filosofía platónica en

---

9 *Cf. infra* § 18.2.–§ 18.2.3.1.

10 *Cf.* Natorp [1969b], p. 88.

11 *Cf.* la opinión de Bonitz [1968], p. 196 ss. (contra Susemihl y Deuschle). En la posición de Bonitz y Zeller, el *status* y la función de las ideas formales o *mégista géne* resultan desconocidos. *Contra* Hartmann [1965], p. 144 n. 1. Además del desacuerdo entre estas autoridades, todavía persiste en la actualidad una gran disparidad de opiniones acerca del aporte que realiza el *Sph*. y la dialéctica tardía a la teoría platónica de las ideas. Para el registro de algunas de esas distintas opiniones *cf.* los comentarios de Movia [I.C. 1991]; Rosen [I.C. 1983]; Bluck [I.C. 1975]; Seligman [I.C. 1974]; Cornford [I.C. 1991²]; *cf*. también Krämer [1993⁴], p. 204–210; Reale [1993¹¹], capítulo trece.

12 *Cf*. aquí *infra* § 12. ss., espec. § 12.3.

13 *Cf.* aquí *infra* § 14. ss.

esa dirección de fundamentación de las ideas a través de la dialéctica de los principios constituye una intención «reconstructiva» principal de las presentes investigaciones. Esta cuestión disputada en la vasta historia de la interpretación de la filosofía platónica envuelve una toma de posición acerca de la relación existente entre el período tardío de la obra de Platón —incluyendo los testimonios indirectos y el desarrollo oral de esta filosofía— y el período denominado «clásico» de la teoría de las ideas. En este marco, es la opinión crítica de Aristóteles —quien en sus escritos juveniles *(de Ideis)* y en *Metafísica* A, M, N denuncia graves absurdos e incongruencias entre la doctrina de las ideas y la de los principios— la fuente de una imagen pocas veces subvertida en la investigación platónica. Una contracrítica a esa imagen constituye, empero, a mi juicio, una tarea imprescindible para alcanzar una más exacta «descripción» de las posibilidades y plausibilidades filosóficas de la filosofía dialéctica de Platón —lo que coincide, en este caso, con la metodología de la «repetición», aplicada a esta filosofía.

§ 6.2. La *koinonía* como doctrina formal–dialéctica de las categorías

A través de la *symploké* de las formas, el *Sofista* descubre el problema filosófico de los modos de decir el ente, lo que se entiende, desde Aristóteles, como el «problema de las categorías».[14] Resulta importante describir ahora el carácter formal–dialéctico que tiene este problema en Platón, pues la cuestión de la comunión de las ideas superiores consiste no en una tabla de enunciaciones posibles de un «esto» o *ousía*, sino en una especificación de propiedades ideales correlativas en las que se articula la unidad y la multiplicidad. El ente es, para Platón, la forma que resulta de la combinación de identidad y diferencia, reposo y movimiento, semejanza y desemejanza, en sí y en relación con otro. Los *mégista géne* son legítimas *categorías*, en tanto designan modos de enunciar el ente y lo hacen según una noción dialéctica de «categoría» y «ente». Aquellos géneros superiores representan las ideas formales implicadas en toda proposición que enuncia un ente; ellos envuelven, de alguna manera, una teoría de las funciones proposicionales —aunque sin contener una teoría completa de estas últimas—. La naturaleza dialéctica de tales géneros coincide con su formalidad pues son formas que estructuran la lógica de todos los predicados materiales, de las ideas en general tomadas como especies.

---

14 *Cf.* Natorp [1994], p. 298. *Contra* Cornford [I.C. 1991^2], p. 250 ss.

El problema de las categorías constituye, históricamente, la formulación filosófica elaborada por Aristóteles en su decidido intento por escapar de la ruina ontológica derivada de la univocidad del ser.[15] Contra el eleatismo, Aristóteles rescata y estructura, en su teoría madura, los distintos significados en que es preciso reconocer al ser en las predicaciones. El resultado de esto es la clasificación de la multiplicidad de formas predicativas, de tipos de predicados y la correspondiente clasificación de la multivocidad del ser (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς *Metaph*. Γ 2, 1003a 33; E 4, 1028a 5–6; Z 1, 1028a 10). Aristóteles distingue esa multivocidad de una equivocidad, en la medida en que reconoce un «significado focal» (Owen), un modo de ser en referencia al cual los restantes adquieren una cierta relación significativa *(Metaph*. Z 4, 1030a 32–b 3); esta posición semántica redunda en la teoría metafísica de la unidad focal del ser, defendida en la metafísica madura.[16] En relación con este planteo de las categorías, me parece preciso demarcar algunas peculiaridades de las «categorías» platónicas.

A través de los *mégista géne*, Platón atribuyó al ser las modalidades del pensamiento o del *lógos*, las posibilidades fundamentales de unir y separar que se presentan en la forma proposicional fundamental de la lógica clásica, es decir, el enunciado predicativo. La unión y la separación entre predicados remite, dentro del realismo platónico, a la articulación o combinación de formas, que permite explicar el funcionamiento del *lógos*. En el *Sofista*, la *symploké* o entrelazamiento de ideas es considerada como el lugar de origen del *lógos (Sph*. 259e 5–6). Los *mégista géne* persiguen fundamentar las distintas significaciones en que se presenta lo que se enuncia en los enunciados predicativos. Pero el objetivo platónico en la especificación de las distintas articulaciones en que se presenta el ente en cuanto es enunciado no consiste en distinguir modalidades ontológicas y predicativas esenciales o accidentales ni tampoco en aclarar la vinculación que mantienen las distintas entidades con el sujeto, del cual se predican.[17] Sin embargo, el planteo del problema de las categorías encuentra un registro importante en la posición platónica, en cuanto los *mégista géne* enuncian entidades que no son el ser, sino *modos en que este se dice* y, así, son *del ser*. —Para Aristóteles, tampoco las entidades clasificadas bajo las categorías son la sustancia, sino que constituyen modos en que se presenta la

15 *Cf.* Oehler [II.C. 1997^3], p. 98 ss.

16 En la discusión siguiente me oriento, exclusivamente, al significado que las categorías tienen en la metafísica madura de Aristóteles; hago abtracción del problema de su origen en *Top*. y *Cat*. y de su evolución. Para una exposición de la historia de la interpretación de las categorías aristotélicas *cf.* Oehler [II.C. 1997^3], p. 41–96.

17 *Cf.* Oehler [II.C. 1997^3], p. 99.

sustancia—. Los *mégista géne* representan genuinos géneros supremos, según los cuales puede clasificarse todo lo que es. Pero ellos no se dicen ni entienden en referencia a un substrato, sino que su sentido reside en articular la unidad y la multiplicidad a través de distintas oposiciones. El problema platónico de las categorías puede entenderse, entonces, como el de la explicación de la posibilidad de la unidad sintética de las ideas; es el problema de la determinación de las condiciones formales para que las ideas admitan la multiplicidad sin ver eliminada su unidad e identidad.

Si la unidad de las categorías platónicas no proviene de la referencialidad en que se hallan las restantes categorías con respecto a una entidad primaria —cuyo sentido es explicable a través del rasgo ontológico de la «presencia»,[18] entonces la distinción platónica de dos modalidades de ser —formulada en *Sofista* 255c 12–13— no puede explicarse —como tradicionalmente se lo ha hecho— asumiendo el esquema aristotélico de sustancia–atributos. En tal caso, la distinción categorial platónica, trazada en ese pasaje, se vería afectada de una notoria imprecisión en comparación con la más completa clasificación aristotélica de varios modos posibles de enunciar algo como algo; tal sería un resultado innegable que se obtiene al reparar en el hecho de que Platón sólo parece haber tenido en cuenta la categoría de la relación junto a la categoría que anticiparía la noción de sustancia.[19] Sin embargo, esta asimilación de la posición platónica a la aristotélica descuida, a mi entender, aspectos peculiares de la doctrina platónica de las categorías, pues las categorías platónicas no hacen un análisis del ser que lo toma como un substrato que da unidad y referencia a los que representan diversos modos de aparecer de un sujeto dotado de permanencia e independencia en cuanto a su determinación esencial. Platón, en cambio, considera los modos de decir el ser como un problema

18 Para esta interpretación *cf.* Tugendhat [1988[4]], § 4. Tugendhat aclara el sentido ontológico de la sustancias (de la cual se dicen todas las restantes entidades) como una «presencia independiente», en cuanto la sustancia no se dice ya de ninguna otra cosa. En tal aspecto se pone de manifiesto el carácter ontológico de la «determinación» que corresponde a la sustancia como *tóde ti.* Acuerdo con Tugendhat en que Aristóteles mantiene esta posición tanto en su primer modelo ontológico como en su segundo —donde introduce una serie de nuevos análisis y fundamentaciones de los distintos aspectos pertenecientes a la sustancia *(cf.* Tugendhat, II y III)—. Para una reciente discusión y defensa de la consistencia básica entre ambos modelos ontológicos de Aristóteles *cf.* Wedin [2000].

19 No entro aquí a considerar la historia que tuvo esta distinción en la Academia antigua ni tampoco trato de reconstruir la posible transición hacia la versión aristotélica, basada en la distinción de sustancia y accidentes. Aparentemente, Jenócrates habría sostenido una distinción entre *ousía* y *prós ti* que habría sido recogida, con reelaboraciones, por Aristóteles en el contexto de su propia doctrina de las categorías. *Cf*. Simplicio *in Cat.* 63, 21 ss. Para esta discusión *cf*. v. Fritz [1931], p. 23 ss.

ligado a la estructura formal de las ideas. En ese contexto, Platón se esfuerza por distinguir una serie de formas en las que se articula una oposición fundamental entre unidad y multiplicidad. Es esa oposición la que debería explicar la unidad de la doctrina platónica de las categorías. Se podría afirmar que la estructura formal–dialéctica subsume las dos principales modalidades ontológicas que distingue Aristóteles en este marco; es decir, las categorías platónicas abarcarían tanto a entidades que caen bajo la categoría de la sustancia, como también a otras entidades catalogables dentro de alguna de las categorías aristotélicas derivadas. Desde el punto de vista platónico, todas esas clases de entidades se hallan dominadas por la estructura dialéctico–formal de unidad y multiplicidad.

De esta manera, puede perder sustento la objeción aristotélica que advierte un problema arraigado en una presunta confusión metodológica inherente al platonismo —al menos, a la obra tardía de Platón—. Esa objeción señala que el principio de indeterminación platónico debería categorizarse bajo el género de lo relativo, o sea, relativo a una sustancia (o relativo en general). En cuanto la lógica de los términos relativos indica que todo término relativo supone un correlato, para Aristóteles se extrae de la posición platónica acerca del principio de indeterminación el absurdo que consiste en postular la relación, en cuanto principio, como anterior a las sustancias admitidas por los platónicos.[20] Esta posición se hallaría en contradicción con una tesis irrenunciable de la teoría platónica de las ideas: la de la prioridad de las formas o *ousíai* respecto de los fenómenos sensibles, cuyo *status* ontológico se define por su «relatividad» a las formas. Esta objeción aristotélica pierde, empero, cierto sustento en virtud de que el principio de indeterminación platónico no puede enmarcarse correctamente dentro de la categoría aristotélica de la relación ni tampoco dentro de ninguna otra de las restantes modalidades ontológicas o «casos» en que se declina ese *análogon* constituido por el ser. Además, el principio de determinación —que se halla por detrás de la identidad distinguida en aquel pasaje del *Sofista*— no posee tampoco el carácter del primer caso o nominativo del ser aristotélico. La *identidad de las formas* platónica no es, sin más, equiparable a la *sustancia* aristotélica.

No me parece que pueda entenderse adecuadamente la relación entre las teorías de las categorías platónica y aristotélica a partir de la suposición de una coincidencia o una simple transición desde la primera a la segunda, aunque, posiblemente, tampoco dando por sentada una fuerte incompatibilidad entre ambas doctrinas. El análisis categorial–formal de las ideas puede

20 Lo relativo designa, para Aristóteles, la clase de entidad más alejada de la *ousía* o sustancia; *cf. Metaph*. N 1, 1088a 22–24.

complementarse con el análisis del tipo que surge de una categorización de los distintos modos en que enunciamos algo, cuando se descubre que los distintos modos en que aparece un objeto son, precisamente, modos en que se presenta algo cuya identidad persiste y se determina independientemente respecto de sus modos de aparecer —los cuales sólo se entienden e, incluso, pueden considerarse como reales en cuanto mantienen una referencia a esa entidad primaria, completa, determinada y singular en cuanto a su identidad—. En este estudio, no me propongo discutir la posibilidad de considerar complementariamente las doctrinas de las categorías de Platón y Aristóteles. Mi objetivo más limitado en relación con este tópico es el de explorar algunas consecuencias que deberían extraerse para la metafísica platónica si parte de su diseño metódico y de sus doctrinas no se pliegan al molde de la ontología aristotélica de la sustancia. En tal sentido, trataré de demarcar el concepto dialéctico de ser que Platón elabora a través de la dialéctica de unidad y multiplicidad y del proceso de articulación de las formas. Mi tesis al respecto es que dicho concepto no coincide con los contenidos de la noción aristotélica de la sustancia, entendida como una noción que delimita la clase de entidades privilegiadas dentro de la metafísica del estagirita. El punto de controversia entre ambas metafísicas reside, a mi entender, en los diferentes criterios que cada una privilegia al considerar lo que evalúa como más real. La metafísica dinámica de las formas platónicas no parece establecerse sobre la base del criterio de la «presencialidad»,[21] que organiza la metafísica aristotélica de la sustancia y prefigura ciertos criterios relacionados, como el de permanencia, y se desarrolla en la noción central de la «actualidad», dando lugar a la prioridad de la forma sustancial en la metafísica madura.[22]

---

21 Trataré de destacar la relevancia y el alcance del dinamismo de las formas aquí *infra* § 18.2.3.2. ss.

22 No es mi propósito realizar aquí un tratamiento detallado de las principales tesis metafísicas de Aristóteles, ni siquiera entablar una comparación de esas tesis con la teoría platónica del *eîdos*. Me conformo, en cambio, con señalar algunos aspectos en los cuales me inclino a pensar que existe una marcada disparidad de criterios metafísicos entre las posiciones de Platón y Aristóteles. He señalado que tomo como referencia en mi interpretación general de los criterios metafísicos del estagirita la interpretación de Tugendhat [1988[4]]. He recogido también algunos trazos sobre el alcance del criterio metafísico de la «presencia» en el pensamiento eleático y su proyección en las metafísicas de Platón y Aristóteles, destacados por Gadamer [1985f]. La detallada reconstrucción histórica de la relación entre las tesis metafísicas principales de Platón y Aristóteles, hecha por Krämer en varios de sus tratados (*cf*. sobre todo Krämer [1972], espec. p. 337 ss.; [1973]; [1967b]), más allá de algunas particularidades controvertidas, no descarta, sino que, por el contrario, da fundamento histórico —a través de las posiciones de Jenócrates y Espeusipo sobre algunos tópicos especiales, en ciertos casos— a importantes cambios de criterio respecto de las posiciones platónicas, que conducen a la tesis aristotélica relativa a la prioridad de lo concreto e indivisible frente al mayor rango ontológico que en la filosofía platónica

le corresponde a formas generales, especialmente a la idea del bien. Al comienzo del último capítulo de su monumental libro de 1959 *(cf*. p. 552), Krämer asevera. «*Der ontologische Neuansatz des Aristoteles löst die platonische Metaphysik auf. Doch gehen Trümmer der Seinsstruktur in die aristotelischen Pragmatien ein*». Krämer consiguió articular históricamente, en muchos aspectos de manera plausible, los desarrollos académicos tanto en sus continuidades, como en sus rupturas. En esta línea de interpretación fue precedido por los trabajos —todos actualmente demasiado desatendidos— de Jaeger [1912]; [1984], y, sobre todo, por Stenzel [1933[2]], VI, y Hartmann [1941]. En relación con las doctrinas de las categorías académicas y aristotélica, puntualmente, Krämer ([1972], p. 342) sostiene que la teoría que distingue entidades por sí y relativas —*i.e*. la tesis que hallamos en el *Sph*. y que, como Krämer y otros autores han mostrado, se presenta más detallada y conectada expresamente con los dos principios del uno y la díada indefinida en algunos testimonios sobre la filosofía oral de Platón *(cf*. SE *Adv. mathem*. X 263–275) (*Test. Plat*. 32, *cf*. también *Test. Plat*. 43, 44A–B)— constituye la más antigua diferenciación categorial del ser, que ingresó a la Academia antigua y compitió constantamente con la distinción categorial aristotélica del estilo de la presentada en *Cat*. Esta competencia entre ambas teorías reclama una explicación acerca del grado y, eventualmente, del tipo —que es lo que trato de sostener— de variación existente entre ellas. Sin embargo, en virtud de los factores de continuidad que Krämer ha destacado entre ambas doctrinas, aquella competencia pone de manifiesto un suelo común sobre cuya base se perfilan las distintas opciones teóricas que expresan las categorías platónicas y aristotélicas. Un sector principal de ese suelo común a ambas doctrinas de las categorías está dado por el intento de solucionar los problemas de la predicación que se planteaban a partir de la única forma proposicional (la identidad) que podía aceptar el eleatismo *(cf*. Krämer [1972], p. 342). Aun reconociendo y admitiendo en buena medida las clarificaciones que sobre estos temas han ofrecido los autores mencionados, trato de sugerir aquí que la envergadura de la divergencia metafísica entre Platón y Aristóteles acerca, concretamente, de la noción de «*eîdos*» es mayor y más fundamental de lo que surge de exposiciones canónicas. Dicha divergencia —como creo que surge también de mi exposición a partir de la elección de la noción de «metafísica de la presencia» como una herramienta para perfilar, en contrapunto con aquélla, la «metafísica dinámica» de las formas platónicas— no tiene tanto que ver con una discusión —algo esquemática— sobre el privilegio de lo particular o de lo universal en la demarcación de la entidad primera, sino que, más bien, la mencionada discrepancia metafísica entre Platón y Aristóteles atañe, a mi juicio, a criterios ontológicos que dan lugar a distintos conceptos de identidad, permanencia, movimiento, entre otros, los cuales fundamentan los diferentes conceptos de ser que defienden Aristóteles y Platón. La imagen de la Academia antigua que hoy poseemos *(cf*. sobre todo Krämer [1982]), más precisa y articulada en sus continuidades y discontinuidades, muestra un medio caracterizado por el intercambio entre posiciones filosóficas dispares elaboradas sobre una base de conceptos y problemas comunes. A mi juicio, tal imagen justifica históricamente la hipótesis que propongo acerca de la posible existencia de dos variantes metafísicas en Platón y Aristóteles. La dimensión que pueda tener tal posible divergencia metafísica debe emparentarse con el nivel de discrepancia que mantuvieron entre sí las posibles variantes académicas en las cuales se eliminó la teoría de las ideas o se sostuvo la prioridad de lo potencial o incluso se postularon diferentes principios para explicar distintos órdenes de la realidad (Espeusipo) o también se dio cauce a una creciente matematización de la ontología (Jenócrates) o se eliminó la matemática de la explicación de los elementos físicos (Aristóteles) —sobre este último tema *cf*. Cattanei [1996], p. 160 ss.; el libro de Cattanei es muy ilustrativo también respecto de las diferentes posiciones sobre las entidades matemáticas, sostenidas en la Academia *(cf*. capítulo

§ 6.3. Idealidad y combinación. La superación del eleatismo y la crítica aristotélica al rendimiento de la dialéctica platónica

El excurso sobre los géneros superiores del *Sofista* sostiene que el ser está caracterizado por la participación y arroja como resultado la pluralidad de las formas, en cuanto éstas son producto de la participación. Platón no acepta allí una entidad absoluta o entidades simples y carentes de toda relación ni cree poder dar cuenta e incluir todo lo que para el eleatismo es contrario al «pensamiento», apelando simplemente a un principio meramente opuesto al de la unidad, principio que debería servir para explicar la multiplicidad, la diferencia, el cambio etc. Una solución insuficiente de este tipo a la aporía eleática resultaría, en definitiva, una manera de quedar encerrados en ciertas posiciones «arcaicas». Aristóteles reprocha al platonismo haber caído en las dificultades de ese pensamiento arcaico acerca del ser, según el cual los entes son uno *en cuanto entes.*[23] Aristóteles acusa allí el extravío platónico en la elaboración de una ontología, lo que incluye un juicio negativo sobre la efectividad de la teoría de los principios platónica, a la cual Aristóteles se refiere en el pasaje recién citado, más allá de que inmediatamente tenga en cuenta el intento platónico de superación de la tesis de Parménides, emprendido en el *Sofista*.[24] Esta crítica muestra, lateralmente, la concordancia que asume Aristóteles como válida entre la filosofía oral de los principios y la dialéctica de la obra escrita tardía de Platón.

La crítica de Aristóteles se concentra en oponer como única y verdadera salida a la tesis de la univocidad del ser la propia doctrina de las categorías, por la cual ya no se admite una oposición carente de especificaciones categoriales —es decir, «arcaica»— entre el ser y el no–ser. En una oposición «arcaica», ser y no–ser se asumen como conceptos absolutos; a partir de esa

---

cuarto–décimo)—. En la misma línea de fuertes discrepancias, establecidas sobre un suelo de conceptos y temas comunes, cabría añadir la disparidad de opiniones académicas sobre la noción y el alcance del bien, sobre la relación entre una forma de conocimiento que concierne estrictamente a la filosofía y las ciencias particulares y sobre un tema tan fundamental para la filosofía antigua, como es el concepto de la vida filosófica y la relevancia del conocimiento (especialmente del conocimiento del cosmos) para la determinación de la buena vida humana (*cf*. sobre esto —aunque, en mi opinión, hay muchos aspectos de discrepancia sobre este tema que no alcanzan expresión en los siguientes tratamientos— Jaeger [1984], Apéndice I: Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida; Krämer [1972], p. 347 ss.).

23 *Cf. Metaph.* N 2, 1089a 1–2; B 4, 1001a 29–b 6. *Cf.* Merlan [1967]. Aristóteles critica también la improductividad filosófica del recurso —que sería común a los pitagóricos y a Platón— consistente en buscar una salida a través de los opuestos para explicar fenómenos como el movimiento (*cf. e.g. Metaph*. K 9, 1066a 9–16).

24 Cf. Bonitz [II.C. 1992], *ad Metaph*. N 2, 1089a 1–2; Robin [1963], p. 533 ss.

oposición, explicar qué hay fuera del ser, entendido como absoluto y, consecuentemente, como uno, redundará en una reducción de todo lo diferente del ser al no–ser absoluto. En esos límites de la posición arcaica habría quedado encerrado Platón, postulando, sin efectuar una distinción categorial, el ser y el uno —que, según Aristóteles, Platón equipararía a sustancias individuales separadas—. Las dificultades que Aristóteles encuentra en una teoría de las formas como la platónica se repiten y acumulan en su evaluación de la teoría platónica de los principios, que se construye admitiendo los criterios válidos para el concepto de idea. Aristóteles concluye que si los platónicos postulan la unidad como principio de las formas, no obtendrán más que otra forma, justamente porque la unidad tiene los mismos caracteres sustanciales que las formas. Esto hace aparecer a la doctrina de los principios, en definitiva, como teóricamente superflua e inútil, pues ¿qué aportaría la postulación del uno y de la díada indefinida a la explicación de la realidad que ya intenta ofrecer la hipótesis de las ideas? Más aun, si había un rasgo de pluralismo que fulguraba en la versión juvenil o primera de la teoría de las ideas —tal como puede aceptarse se registra en la postulación de una pluralidad de formas—, con el giro que ella toma a partir de la época en que —según *Metafísica* M 4— la noción de forma se asocia a la del número y se reducen formas y números a los principios, aquellos saludables signos de un pluralismo de entidades parecían caer en las dificultades de una concepción monista del ser.[25]

25 Lo que Aristóteles objeta a los eleáticos en *Ph*. I 2, 186a 22–27 podría también caber, en un sentido levemente modificado, a la concepción de las formas que aparece en los diálogos medios de Platón. Aristóteles señala que aceptar que hay una sola definición para todas las entidades y que todo es uno según la definición, no implica que no exista una pluralidad de cosas con la misma definición, por lo cual la unidad según la definición no es una buena defensa del monismo estricto (o de una versión de él que Aristóteles parece tener en cuenta en este capítulo). Pero, para Aristóteles, no es menos erróneo sostener una posición donde se admite una multiplicidad de cosas —y, así, se defiende un cierto pluralismo—, que sean todas del mismo tipo ontológico. Precisamente una posición similar a ésta describiría adecuadamente la tesis platónica de las formas, según Aristóteles. Pues, si bien Platón admitiría una multiplicidad de formas, dado que no efectúa distinciones categoriales, su mundo plural de las ideas contiene sólo una única clase de entidades. Esta posición «arcaica» es fatal cuando se trata de justificar la relación entre las entidades —o sea, justamente lo que intento demostrar que logra explicar la dialéctica platónica de los géneros superiores—. En definitiva, ésta es la posición que Aristóteles intenta superar en *Metaph*. Z 12 a través de la articulación modal (actualidad–potencialidad) entre las partes de un enunciado y de una forma. Aristóteles señala que la admisión de una única clase de entidades conduce a Platón a tomar todo enunciado bajo la forma «(un) esto es (un) esto» *(tóde eînai tóde*), donde no existiría una genuina articulación (en ninguna de sus formas) entre las dos entidades ontológicamente homogéneas introducidas en el sujeto y en el predicado gramaticales. La asunción injustificada de esa forma sintáctica para todos los enunciados conduce, entre otros, al problema del tercer hombre *(*cf. *SE* 22, 178b 36–179a 10). De esta metafísica sin diferencias

El ataque de Aristóteles a la doctrina de las ideas y de los principios se mueve sobre la base de una idéntica aprehensión de las formas platónicas que, a mi juicio, tiene importantes limitaciones, si tenemos en cuenta la teoría que representan los géneros superiores del *Sofista*. Además, la crítica aristotélica menosprecia la productividad filosófica del recurso platónico de la participación, que el estagirita fustiga, considerándolo como una metáfora vacía.[26] Aristóteles reafirma, así, su propio análisis del ser bajo el esquema categorial, conforme al cual todo lo que es tiene la estructura de sujeto–accidentes. Esta objeción aristotélica deja intacta, a mi entender, la participación al nivel de las formas —la *koinonía*—, que en el *Sofista* permite elaborar una ontología destinada a justificar la pluralidad de entidades y explicar la estructura de la multiplicidad misma de entidades. El sentido de este nuevo concepto platónico del ser puede describirse como el de la *unidad en la multiplicidad*. Este concepto le da unidad a la noción de ente en general, en cuanto las diferentes formas se explican en su estructura mediante la articulación de la unidad en la multiplicidad. Esa unidad de sentido ontológico de las distintas formas no las reduce a una unidad (a una única entidad), haciéndolas especies de un mismo género. Esta interpretación de la metafísica platónica de las formas sustenta la efectividad filosófica de la doctrina de los números ideales y de los principios y la complementariedad en que ambas funcionan con respecto a la hipótesis de las ideas.[27]

Es preciso señalar, contra el diagnóstico aristotélico sobre la inefectividad de la introducción del no–ser para escapar a la aporía eleática, que la traducción aristotélica del no–ser platónico como un relativo, si bien no es, en principio,

---

categoriales entre las entidades surge, para Aristóteles, el artilugio de la «participación», que Aristóteles liga, en otro contexto, a una rudimentaria teoría de la mezcla o mera yuxtaposición de entidades (cf. la próxima nota).

26 *Cf. Metaph.* A 9, 991a 8–19 (sobre la explicación de la relación entre particulares y universales entendida como «mezcla»), a 20–22. Otra línea de objeción a la explicación de la relación entre universales y particulares sensibles, que está relacionada con los argumentos aristotélicos contra la participación, se halla en el argumento denominado del «uno sobre los múltiples» en *de Ideis* 80, 8–81, 22. Para un comentario de estas objeciones del *de Ideis cf.* Leszl [II.A. 1975], VI, VII, XXI; Fine [1998], 8.; S. Mansion [1949], *passim.* Intentaré rehabilitar, de alguna manera, la productividad teórica de la participación como un recurso adecuado para formular una teoría de las formas. *Cf.* aquí *infra* § 18.2.3.2. ss.

27 *Cf.* aquí *infra* § 12.3., § 14. ss. Retomo el tema de la unidad de sentido ontológico y la pluralidad de entidades aquí *infra* § 19.1. Para un tratamiento comparativo de las soluciones platónica y aristotélica al problema de la univocidad *cf.* Aubenque [1994], I, II § 2., § 3.; de Muralt [1985b]. Este último autor habla de «univocidad dialéctica» en Platón, sosteniendo, con ello, una interpretación del *Sph.* que considero errónea.

incorrecta[28] —como lo muestran una serie de pasajes platónicos—,[29] no da cuenta del carácter peculiar de la justificación platónica de la multiplicidad, puesto que Aristóteles objeta la indistinción categorial del ser (y del no–ser), creyendo que tal herramienta teórica es la única viable para explicar la multiplicidad. Sin embargo, me parece que Platón apunta a explicar que haya, sin más, una pluralidad de entidades y no se limita a clasificar sus modos, contando ya con la multiplicidad como con un dato o un presupuesto cuya negación contraría nuestras intuiciones más fuertes.[30] La auténtica intención platónica parte de la justificación del uso de la negación como un medio para demostrar que la multiplicidad se anuncia en la negación misma, la cual, sólo malinterpretada como una plana contrariedad, puede anular la multiplicidad, secundando un ser tan indistinto como absoluto *(cf. Ph.* VIII 3, 187a 5–6). Precisamente el «no–...» contiene la multiplicidad ya que enuncia la diferencia de algo idéntico. Platón no avanza en las precisiones que resultan centrales en la elaboración y en el planteo aristotélico del problema: distinción de los tipos de negación o de los significados categoriales de «ser» y «no–ser». Sin embargo, a base de una elemental consideración de la estructura predicativa del *lógos*, Platón alcanza a formular que resulta necesario admitir la pluralidad junto a la unidad y postula un principio explicativo de la multiplicidad. A partir de aquí, puede hacerse comprensible que tal principio le haya parecido a Aristóteles

---

28 *Metaph.* N 2, 1089b 6; *cf.* el contexto transparente desde 1089a 31: Aristóteles considera la errónea búsqueda de un principio para justificar la multiplicidad. Contra esta propuesta, el estagirita sostiene que la indiferenciada (en sentido categorial) introducción del no–ser (1089a 5) y de los distintos nombres que los platónicos utilizan para ese principio no alcanza a justificar la auténtica multiplicidad de sentidos en que se dice que algo no es (1089a 16–19) ni tampoco explica, en tanto principio, las multiplicidades categorialmente genuinas y diversas (1089a 7–15). Sobre el problema de la postulación platónica de un principio opuesto al de la unidad y dotado de diversas funciones explicativas para distintos órdenes o clases de entidades *cf. Test. Plat.* (Gaiser) 23A–24. Trato de contrarrestar esta imagen aristotélica favorable a la inefectividad explicativa de los principios platónicos aquí *infra* § 12.3., § 14. ss.

29 *Cf. Sph*. 255c 13, junto a *Phd.* 74bc; *R.* IV 438a; *Prm.* 133c; *Tht.* 160b 8 ss.; *Plt.* 283d 11–e 1; *Phlb.* 24d 6, 51d, d, 53de; *Lg.* X 894d 2; Arist. *Cat.* 7, 8a 35–b 19; 6b 28; 10, 11b 32–33; *Top. Z* 4, 142a 28–30; *Div. Arist.* 32 (Mutschmann); SE *Adv. Mathem.* VIII 453, X 262–275; Alex. Aphrd. *in Metaph.* 56, 13–18; Simp. *in Ph.* 248, 2–13.

30 Tal parece ser la actitud que mantiene Aristóteles en su «refutación» dialéctica del monismo eleático en *Ph*. I 2–3. Allí, el estagirita controvierte de una manera especial contra quienes niegan la multiplicidad de entidades, en cuanto tal posición conduce, consecuentemente, a rechazar el movimiento físico, lo cual eliminaría la ciencia de la naturaleza. La principal herramienta que usa Aristóteles en su refutación de una doctrina como ésta —fuertemente contraintuitiva, a su entender— es su propia doctrina de las categorías y la asociada de los múltiples significados de «ser». Sobre la refutación aristotélica del monismo en *Ph*. I 2–3 cf. Boeri [II.C. 1993], *ad. loc.*, p. 20–22.

inoperante en relación con la explicación que él mismo exige acerca de los distintos tipos de multiplicidad dentro del contexto de la multivocidad del ser. Pero la filosofía platónica intenta justificar que haya, sin más, multiplicidad, buscando un concepto formal de los dos principios de las entidades —el uno y la díada indefinida—. Aristóteles persigue en cambio, una justificación diferente de la multiplicidad mediante su conquista de la multiplicidad de significados (multiplicidad no genérica) dentro de una ontología pluralista, que asume una multiplicidad cuantitativa y tipológica de sustancias y atributos.

Puede hacerse comprensible, entonces, que a partir de la interpretación aristotélica de las ideas platónicas como sustancias, el estagirita no haya observado en este intento platónico de dar cuenta de la multiplicidad más que un abordaje de la multiplicidad de sustancias o ideas, las cuales constituirían una multiplicidad cuantitativa desarticulada, una pura cantidad de sustancias sin razón de unidad entre sí, pues serían formas coexistentes sin coordinación.[31] Para Aristóteles, precisamente la articulación categorial de esas formas es lo que explica la multiplicidad en el ámbito de las distintas categorías *(cf. Metaph.* N 2, 1089b 20–28; ps. Alex. *in Metaph.* 807, 26). En realidad, esta objeción vale, si las formas platónicas tienen el preciso carácter ontológico que le atribuye Aristóteles a través de la noción de «sustancia». Mi intento es mostrar que la función explicativa de los principios y de los géneros superiores puede entenderse bajo una constelación metafísica diferente y, en ese caso, ambas teorías (la de los principios y la de los géneros superiores) muestran importantes aspectos plausibles.[32]

31 *Cf.* Aubenque [1994], p. 155 ss.

32 La ontología platónica no depende de una supuesta unidad lingüística de los significados de «*eînai*» en griego, sino que parte del análisis de la proposición elemental, sin privilegiar un verbo determinado. Sobre esta cuestión *cf*. Tugendhat [V. 1992a].

§ 7. Método y ontología

La ontología platónica se elabora como una hermenéutica del *factum* del *lógos.*[33] A través de la «estructura del como» del *lógos,* y del esclarecimiento de su condición de posibilidad mediante la *koinonía* de las formas, Platón elabora una fundamentación de su concepto dialéctico del ser. Esta interpretación reconoce, así, su deuda con una tesis metodológica central de la filosofía del joven Heidegger. Sin embargo, mantengo un desacuerdo en el resultado con la interpretación heideggeriana del sentido que el ser tiene en la filosofía platónica.[34] En el § 33. de *Sein und Zeit*, Heidegger explica —a partir de una interpretación del *lógos apophantikós* aristotélico— la «estructura del como», que es característica del *lógos (die Als–Struktur)*, mediante el enraizamiento existencial de la proposición o enunciación, entendidos como un modo derivado de la interpretación *(Auslegung)*. Precisamente la «estructura del como» —que en Heidegger da lugar a la posición de la filosofía como «hermenéutica de la facticidad», en cuanto se considera dicha estructura en su funcionamiento originario en la vida del *Dasein*—[35] constituye el hilo conductor en la elaboración del concepto platónico de una doctrina de las entidades. A mi juicio, este punto en común permite plantear claramente cierto disenso importante y perfilar con alguna nitidez la metafísica dialéctica de Platón. El punto decisivo de la interpretación heideggeriana reside, en primer lugar, en la *temporalidad* del *presente* («*die temporale Struktur des reinen "Gegenwärtigens" von etwas*»[36]), que, como sentido precomprendido, habría sido interpretado por la ontología griega, desde Parménides hasta Aristóteles, como el dato principal del *lógos*. En ese marco, no cabría establecer ninguna distinción relevante entre el pensamiento discursivo *(diánoia)* y la intuición intelectual *(nóesis)*, en la medida en que ambos comportamientos obedecerían al sentido ontológico mencionado. Conforme a esta interpretación, los griegos habrían rebajado el hilo conductor ontológico *(lógos* y tiempo) a no ser más que uno entre los entes. El fundamento ontológico y la condición de posibilidad de nuestra comprensión de las entidades se «ocultarían» en su función y no recibirían, entonces, un tratamiento filosófico apropiado. Esto señala, según Heidegger,

---

33 Es una discusión mal planteada la que, en este contexto, separa ontología y lógica, como lo hace Xenakis [1959], p. 29 ss.

34 *Cf.* Heidegger [1986^{16}], p. 25 s. y el § 33. sobre la ontología griega. Desarrollo este enfoque metodológico con resultados positivos, a través de los que intento determinar la peculiaridad de la metafísica dialéctica de Platón, aquí *infra* § 18.2., § 18.2.3. s.

35 Para esta intepretación heideggeriana de la «ontología» *cf.* Heidegger [1995^{2}].

36 *Cf.* Heidegger [1986^{16}], p. 26.

la ingenuidad de la ontología griega y de la metafísica en general, o sea, su falta de interrogación por el fundamento *en tanto* fundamento.

Creo que se puede discutir esta interpretación de la filosofía griega con motivo de una reconstrucción de los conceptos de la filosofía platónica tardía, destacando el lugar sistemático que ocupa la *reflexión sobre la condición de posibilidad de la ontología* en Platón[37] y obteniendo un resultado distinto del defendido por Heidegger sobre lo que constituye en la filosofía platónica el *sentido* que se revela en el *lógos.*[38] En la filosofía platónica, el título «dialéctica de unidad y multiplicidad» debería reemplazar —no suplantar, sino responder con un esclarecimiento— al postulado programático heideggeriano de un «cuestionamiento ontológico fundamental sobre el sentido del ser en general».

§ 7.1. Productividad metódica de la vinculación entre λόγος y ὄν para el planteo de una ontología dialéctica. Elementos–partes *qua* principios y la crítica a la univocidad de las partes en el método elementarizante

Me parece preciso acentuar que es consistente con la posición conjunta de los principios (unidad y díada indeterminada) en la filosofía platónica el hecho de que la realización de la comprensión a través de la articulación de una unidad en una pluralidad vale no sólo para el llamado «uso discursivo de la razón» (la *diánoia*). Pues la aprehensión inmediata y el rendimiento cognitivo específico que envuelve la *nóesis* —el uso de la razón por el que se efectúa una intelección directa— no puede abolir esa estructura compleja de síntesis, sobre cuya base, únicamente, se puede comprender algo en cuanto está organizado por la estructura dialéctica de unidad y multiplicidad —que, para Platón, constituye la estructura que hace inteligible a todo ente en cuanto ente—. En otras palabras: en el platonismo no existen razones doctrinarias —como sí, en cambio, existieron para Aristóteles[39] y para posiciones neoplatónicas— que obliguen a postular como correlatos inteligibles de la *nóesis* entidades de una simplicidad absoluta, precisamente porque, para Platón, la unidad de una forma no está ligada a una eliminación de la pluralidad, sino al mayor y más perfecto *orden*, es decir, a la composición de la multiplicidad en una forma unitaria. Esta observación debería bastar aquí para proponer la tesis sobre la

37 Esto es lo que intento hacer aquí *infra* capítulo 7.
38 *Cf.* aquí espec. § 3. ss., § 4.5., capítulo 3, § 16. ss.
39 Sobre esto *cf.* Oehler [1985^{2}]; sobre la teoría aristotélica del *noûs cf.* Oehler [1984].

determinación igualmente dialéctica de la *nóesis* platónica y para desvirtuar una posible interpretación antidialéctica de un grado de conocimiento superior, como sería la *nóesis*, que podría dar lugar a restringir el alcance de la estructura dialéctica en la filosofía platónica y, por medio de ello, sembrar dudas acerca de la tesis de una metafísica dialéctica mantenida por Platón.

Gaiser y Krämer han tratado de determinar el concepto platónico del conocimiento de los principios. La aprehensión pura y cierta del uno–originario constituye un conocimiento *sui generis* de la *síntesis de unidad y multiplicidad* (la *unidad de lo uno y lo múltiple)*; esa síntesis dialéctica se articula en los diferentes productos de los principios, manteniéndose estructuralmente idéntica. Aquella aprehensión es explicada en la *República* VII 537c en términos de una *synópsis.*[40] Esta forma de pensamiento conduce, en el camino explicativo que lleva hacia las entidades superiores, no a una simplificación y disminución de contenidos reales en las entidades postuladas, sino a una condensación y a una complicación, en la cual resultan integrados, de manera creciente, los contenidos ontológicos de las entidades que Platón se propone explicar mediante los principios. Platón cree que esta explicación sólo resulta viable postulando la ininterrumpida cooperación de dos principios contrarios. El conocimiento de los principios debe entenderse como una forma de «visión totalizadora» que se alcanza mediante una aprehensión de los dos elementos que constituyen la estructura de articulación de toda la realidad. Pero la postulación de dos principios irreducibles y la interpretación que afirma la complejidad ontológica de las entidades que en el platonismo tienen responsabilidades explicativas mayores (formas, ideas–número, dimensiones ideales) nada dicen en contra de una caracterización de lo que es principio y primero como «incompuesto», una tesis que ocupa el centro de la concepción platónica de los elementos.[41] «Incompuesto» designa aquí la característica ontológica que poseen las entidades que explican las cosas posteriores, en tanto estas últimas se reducen a las primeras, mientras que las entidades anteriores y, en última instancia, las primeras no tienen otras anteriores a ellas mismas que las expliquen y compongan. Platón acuñó, como dice Eudemo, el concepto de «elemento» que está vinculado a la exigencia metodológica de hallar lo último a partir de lo cual puede explicarse la realidad en conjunto.[42]

40 *Cf.* Gaiser [1986], p. 114–116; Krämer [1959], p. 27 ss., n. 27; [1972a]; Stenzel [1933²], p. 56.

41 Lo primero es principio e incompuesto, según Alex. Aphrd. *in Metaph.* 55, 21.

42 ¿Se halla esto en contradicción con la controvertida información de Arist. *de An.* I 2, 404b 21–27 acerca del conocimiento y sus objetos, que tiene en cuenta el ordenamiento conjunto de uno y otros de acuerdo con el despliegue de los principios en el desarrollo de las dimensiones de lo real? La determinación del *noûs* en referencia al uno–principio (404b 22: νοῦν μὲν τὸ ἕν) no tiene el sentido de excluir de dicho uso de la razón el trato necesariamente dialéctico con los dos

Al concepto dialéctico del ser corresponde la doctrina del *lógos* y del conocimiento que Platón formula a través de la *diaíresis*. La división tiene que entenderse, en principio, en relación con el procedimiento que es su opuesto complementario: la *synagogé* o reunión. El método del conocimiento que ellas expresan supone una ontología bien definida, que hace del platonismo una filosofía distinta de la que se constituye en la afirmación de una realidad unívoca, según la cual los entes participarían de un mismo sentido de lo que es, conformando sus partes como sustancias alineadas por la homogeneidad ontológica dominante. Antes bien, las «partes» del ser y del no–ser, en la filosofía platónica, entrañan una auténtica distinción de modos de entender y enunciar el ser y el no–ser, cuyo sentido fundamental es el dialéctico de unidad y multiplicidad y cuyas partes representan *articulaciones* de ese sentido. El método de la división permite efectivizar el despliegue de la pluralidad ordenada, que se halla reunida en toda unidad eidética. Por su intermedio se puede conocer el contenido pleno de una idea.

Es cierto que allí donde Platón alcanzó su elaboración de una teoría de las entidades, a través de la superación del eleatismo, o sea, a través de su esclarecimiento de la relación entre parte y todo —precisamente la relación cuya falta de justificación marca el límite de la filosofía eleática—[43] mediante la

---

principios, elementos de todo, sino el de delimitar ese uso de la razón frente a la secuencialidad del razonamiento discursivo *(epistéme, diánoia* en la imagen de la Línea de *R.* VI). El *noûs* tiene como objeto lo que opera en una simultaneidad de acción que es previa a todo ulterior despliegue de las dimensiones posteriores de lo real. Sobre el texto aristotélico *cf.* Robin [1963], p. 308 ss., n. 274; Brunschwig [1971]; para la explicación de este testimonio y su integración a la doctrina del alma del *Ti. cf* Gaiser [1968^2], p. 44 ss.

43 He intentado mostrar que el *Prm*. tematiza dicho límite y muestra la salida del problema en Mié [2003a]. Gadamer [1985f], trazó con lucidez el desarrollo de la metafísica griega, tomando como uno de los ejes de ese «desarrollo» el problema y la solución de la relación todo–parte. Gadamer sostiene que hay una cierta ambigüedad intrínseca al eleatismo, en cuanto su doctrina sobre el *eón* —basada en el criterio del ser entendido como presencia— conduce a la tesis de un todo de ser absolutamente presente, que se asocia a la tesis de la unidad del ente. Sin embargo, puesto que el eleatismo se impone obedecer las prescripciones del pensamiento que se relaciona con ese ente por su propia determinación, no puede ocultar las implicaciones que están contenidas en el concepto del todo. Lo paradójico de esta situación está dado por el hecho de que sólo mediante la superación del eleatismo llega a poder justificarse lo implicado en el concepto del todo alcanzado por Parménides. En tal sentido, la dialéctica platónica de las formas se construye, programáticamente, como un intento de explicar lo que constituye el propio límite del monismo ontológico. La herramienta teórica para superar el eleatismo mediante un concepto dialéctico de las formas que articula un sentido dialéctico del ser está dada por la noción del *lógos*. Para Gadamer, la superación dialéctica de la unidad del ente eleático tiene lugar a través de la teoría de la combinación o entrelazamiento de las formas y la solución del problema de la falsedad ocurre mediante la clarificación de la estructura proposicional (la «estructura del como») del *lógos* y la división de las ideas. *Cf.* Gadamer, p. 12, 19, 22 ss., 26 s., *passim*. Quisiera aquí

aplicación de la dialéctica y la tesis de la combinación de las formas, en ello mismo notó Aristóteles, críticamente, una insuficiencia fundamental de la ontología platónica de las ideas, cuyo rasgo primero —el de la autosubsistencia, unilateralmente acentuado por Aristóteles en desmedro de la relación y el dinamismo contenidos en la determinación de la identidad de cada forma— resultó, para el estagirita, la tumba filosófica de esa teoría. Pues en esa afimación platónica de la combinación de todo y partes, Aristóteles llegó a ver la vía muerta en que acabaría toda doctrina del ente que no esclareciera en cuántos sentidos se dice «ser» ni determinara qué modalidad ontológica le corresponde a las ideas–entes.[44] El platonismo se movería, entonces, en una univocidad categorial y modal, que clausura la comprensión de la multiplicidad, no obstante su proyecto filosófico apuntaba a alcanzar una comprensión de la multiplicidad, como lo pone de manifiesto la oposición del joven Sócrates a los dilemas de Zenón, al comienzo de la primera parte del *Parménides*, donde se da cuenta del intento de salida al monismo que el discípulo de Parménides pretendía sustentar mostrando las aporías a que conduciría la asunción de la multiplicidad. Allí mismo, Platón ubica la hipótesis de las ideas y su distinción entre particulares sensibles y propiedades ideales en el marco de una respuesta al monismo eleático.[45]

A juicio de Aristóteles, con la mera distinción de partes de una unidad y no de modos o «casos» en que esa unidad se dice y articula, la ontología platónica no pudo resolver el problema eleático de un ser absoluto. Además, careciendo de la imprescindible discriminación modal entre potencialidad y actualidad, la filosofía platónica no contó con la herramienta necesaria para explicar la estructura vertical de las entidades compuestas. Consecuencia de ello es una concepción de las formas como entidades compuestas de otras formas igualmente actuales y, en virtud de esa actualidad de los componentes, con serios inconvenientes en la fundamentación de la unidad de cada forma. De esta manera, la posición platónica de los diálogos donde se presenta el método de la división —que presupone ideas compuestas de otras— se ve arrojada al dilema de tener que admitir (i) formas simples —para salvaguardar el carácter unitario de las formas, que es distintivo del concepto platónico del *eîdos* en su contraposición respecto de los particulares sensibles; pero si se acepta

---

reconocer que buena parte de la discusión que trato de llevar adelante en este estudio representa un intento de articular y poner a prueba las tesis principales sobre la metafísica griega que Gadamer despliega concisamente en ese breve ensayo.

44 Esto es algo que Aristóteles intenta puntualizar en la crítica al platonismo y a la tesis de los universales entendidos como formas en *Metaph*. Z 13–16. Para un comentario de esa discusión *cf.* Rapp [1996a].

45 Para esta interpretación me permito remitir a Mié [2004], § 9.2. s.

la simplicidad de las formas, no habrá posibilidad de definirlas mediante un método como el de la división, que asume la composición de género y diferencias, la cual da lugar a la determinación de las especies— o tener que admitir (ii) formas compuestas de otras del mismo rango —pero, en tal caso, dado el mencionado problema de la unificación de las formas, cabría albergar dudas acerca de lo que alcanzaríamos mediante una definición, pues el correlato de la misma (la forma) no posee unidad estricta, sino que representa una especie de «conglomerado» de formas, cuya mera «alineación» no alcanza a ofrecer la base ontológica necesaria para justificar la suposición que hacemos cuando definimos algo, asumiendo que determinamos la forma invariable de una cosa—. Esta línea de agudas críticas aristotélicas, que surge de su propia interpretación categorial y modal del ser, y que funda, en su desarrollo positivo, una nueva ontología y epistemología, no puede considerarse como sencillamente rebatible ni cabe buscar algún tipo de excusas a través de las que se diluya, más que busque resolver, la acusación dirigida al platonismo.[46]

En vista de esa crítica, sin embargo, resulta necesario sopesar la noción platónica de las formas como producto de la articulación de identidad y diferencia, de unidad y multiplicidad, pues los principios mismos de esta concepción afirman la articulación o participación entre esos opuestos, de tal manera que ninguna forma puede entenderse aparte de la articulación de tales componentes. Así como para Aristóteles valió la comparación con los «casos» (*cf.* el uso en *Metaph.* N 2, 1089a 27[47]), que se usa para clarificar y

---

46 Entre las críticas que Aristóteles formula contra la productividad epistémica de la ontología de las formas y del método de la división, asociado a aquélla, se cuenta la que presenta en *APr.* A 31, donde señala que la falta de una justificación de la unidad de cada forma hace que, en una definición de la forma, donde se aducen el género y las diferencias específicas, se dé meramente por supuesto que las aducidas sean, efectivamente, las diferencias del género; o sea, no se justifica por qué tales o cuales son las diferencias. Esta objeción se construye sobre la base de la crítica a la falta de unidad o razón de unidad de las formas platónicas. El resultado final de esta serie de objeciones es el desplazamiento, por parte de Aristóteles, de la ciencia hacia la investigación del vínculo entre cosas diferentes de las que hallamos en la definición platónica (*cf. APo.* B 3; 7, 92b 12–15). Para otras críticas aristotélicas al método platónico de la división *cf.* espec. *APo.* B 5; 13, 96b 35–97a 7, 97a 11–12, 97b 31–37. Aristóteles advierte que el método de la división carece de criterios para establecer cuáles son las diferencias de un género relevantes para identificar una forma, dado que la mera operación iterativa de la división exhaustiva no introduce criterios para discriminar propiedades esenciales y accidentales. De tal manera, en una definición podrían entrar varias propiedades accidentales, lo cual contraría las aspiraciones epistémicas del método. He tratado de plantear este tema y evaluar la certeza de la crítica aristotélica en Mié [2001], I, IV. Para una consideración, en este sentido, del método platónico de la división *cf.* Pellegrin [1991]. Vuelvo sobre la contraposición entre los dos modelos científicos de Platón y Aristóteles, vinculados con la concepción de la forma en cada uno de ellos, aquí *infra* § 17. ss.

47 *Cf.* Bonitz [VII. 1955^{2}], *s.v.* πτῶσις

ejemplificar, mediante las flexiones de las distintas palabras, la situación en que se hallan términos como «ser» y «uno», para Platón fue rectora la comparación con la gramática[48] a fin de clarificar la naturaleza lógica de las ideas a partir del reconocimiento de una propiedad de los fonemas, que es análoga a una propiedad de las ideas. De acuerdo con esa propiedad, la forma debe ser explicada como una unidad funcional, es decir, no como una entidad sin referencia, sino como una unidad constituida por referencias regladas. Este concepto platónico de la forma no se compagina con la noción de «unidades sustanciales» —tal como dicha noción surge de la crítica aristotélica—, que se aproxima mucho a los «simples» para los que se presenta una seria dificultad epistemológica al final del *Teeteto.*[49] A mi juicio, la *symploké* de las formas constituye la solución platónica al problema de la unidad y la identidad. Esa tesis se formula intentando justificar el sentido dialéctico que revela el *lógos*. La estructura dialéctica del *lógos* se mantiene y puede aprehenderse en la gramática, así como en otras «técnicas», cuyo patrón estructural trata de aclarar la dialéctica, perfilando, con ello, un mapa de la estructura de la realidad. La filosofía del *lógos* platónica no parece admitir una interpretación «monista» de las formas. Una interpretación de esa clase no puede contribuir a la explicación del método de la división.[50]

Apéndice: Sobre la restricción en la cantidad de los géneros considerados en el *Sofista*

En mi interpretación del problema de la comunidad de los géneros no le he otorgado un lugar importante a la restricción, por la cual en el diálogo se declara no abordar «todos» los géneros superiores, sino sólo «algunos» *(cf. Sph.* 254c 1–d 2). Esta limitación parece clara y comprensible; ella obedece a los objetivos de la investigación (254c 8), para la cual basta con recoger algunas ideas formales a fin de solucionar el problema de ser y no–ser (254d 1). Se abordan allí, por tanto, sólo «algunos» de los géneros (μέγιστα τῶν γενῶν 254d 4), no todos, como algunos comentadores han sostenido a partir de una lectura textualmente injustificada y filosóficamente incorrecta del diálogo. Este tipo

48 *Cf.* aquí *infra* § 16.4.1. s.

49 Brevemente: las entidades simples —que se postulan allí como los elementos de los compuestos— no son cognoscibles por el hecho de que las cosas que son simples no pueden ser enunciadas, sino meramente nombradas y aprehendidas directamente. El problema se presenta porque el conocimiento se asocia a cierta forma proposicional. Para esta interpretación remito a Mié [2004], § 20. ss., § 20.3.1.

50 Para mi interpretación de la *diaíresis cf.* aquí *infra* capítulos 4 y 6.

de restricciones, que son corrientes en los diálogos platónicos, obedecen al programa filosófico de cada uno de los escritos de Platón.[51] Por consiguiente, no es autorizado ni, en definitiva, adecuado interpretar esta restricción en referencia exclusiva a un tratamiento exhaustivo que, necesariamente, debería tener lugar en otro espacio (en la exposición oral o en el diálogo —supuestamente proyectado— que completaría la trilogía junto al *Sofista* y al *Político*, es decir, el *Filósofo*), como si únicamente a partir de ese otro espacio se hiciera comprensible o, incluso, se completara la tesis filosófica que Platón desarrolla aquí a través de la comunidad de los géneros. Antes que plantear una hipótesis en la dirección de buscar exposiciones complementarias de los géneros superiores, creo que es imprescindible visualizar con claridad por qué razón Platón desarrolla precisamente estos géneros en el *Sofista*, lo que se logra cuando se aclara la procedencia de tales formas.[52] Pero, de antemano, me parece preciso señalar que esa selección de *géne* justifica su limitación en la función dentro de la cual aquéllas se hallan en el diálogo, tal es la solución del problema del no–ser *(Sph.* 254d 1).[53]

Krämer —seguido por Reale y Movia— ha defendido que la incompletud del tratamiento de los géneros superiores o «metaideas» deja en la sombra aspectos referidos a los principios.[54] Esta correcta acentuación corre, empero, el riesgo de generar un descuido de la cuestión que viene a responder la doctrina de los géneros superiores. Si se observa la contribución filosófica que hace la doctrina de los géneros formales y la combinación de ideas, presentadas en el *Sofista*, no me parece que pueda continuar siendo sostenible hablar de cierta «inferioridad» en cuanto al desarrollo de problemas y soluciones, que afectaría a este escrito. En efecto, que junto a él y a su doctrina pueda haber existido una investigación más completa, que considerara los principios expresamente y en un contexto más amplio del que se visualiza en el tratamiento del *Sofista*

51 *Cf.* Natorp [1994], p. 299.

52 De allí que sea necesario integrar el excurso sobre los *mégista géne* con la «gigantomaquia», algo que intento hacer aquí en el capítulo 7.

53 Sobre la completud de los *mégista géne cf*. Cornford [I.C. 1991²], p. 249 s., n. 28.

54 *Cf*. Krämer [1993⁴], p. 204 ss.; Movia [I.C. 1991], p. 319. Esta discusión supone, en buena medida, una tesis sobre el «sistema» platónico. Acerca de la relación entre esoterismo y sistema *cf*. Krämer [1959], p. 453 s., 401, 21 s., 460; sobre todo [1969]; [1968], p. 136, 140–145; Gaiser [1968²], p. 34; Szlezák [1993], p. 89 s., 154 s.; [1987]. Una de las más adecuadas valoraciones de los aportes ofrecidos por la reconstrucción de los testimonios indirectos para una interpretación sistemática de la filosofía platónica es la de Oehler [1965], *cf*. espec. 120 s.; *cf*. la posición favorable de Gadamer [1985b], p. 91 s.; [1991c]. Toda esta robusta literatura sobre el tema recibe actualmente muy escasa consideración en las discusiones o tomas de posición sobre el carácter sistemático de la filosofía platónica y los aportes que en tal sentido hacen los diálogos platónicos.

—como también me inclino a pensar—, es una hipótesis que no restringe el alcance de la *fundamentación* de la tesis de las ideas ni el valor *sistemático* de este diálogo.[55]

§ 8. *Status* de la κοινωνία τῶν γενῶν e inauguración de una ciencia formal del ente como filosofía de los principios

No se equivocaron los neokantianos al ver reconocido por Platón que la esencia del concepto, o sea, de cada idea singular en su contenido conceptual, recibe su unidad a partir de un lugar anterior. Ese lugar está representado, en Platón, por los géneros superiores, cuya legalidad formal–articulatoria constituye la forma de unidad que particulariza materialmente cada predicación y cada forma. En la predicación de un concepto a otro se funda la unidad misma de cada forma, en tanto las ideas son entidades lógicamente complejas (o compuestas) desde el punto de vista de su contenido conceptual. La forma proposicional que analiza Platón exhibe esa articulación entre contenidos conceptuales, al efectuar la predicación de una forma a otra, es decir, al vincular formas, haciendo que la identidad y unidad de la forma que ocupa el lugar gramatical del sujeto entre en relación con algo diferente que se enuncia en el predicado. Esa relación es intrínseca a la determinación de la primera forma y ello la explica como una estructura que sintetiza una multiplicidad. Si esto es así, resulta autorizado sostener que Platón concibió la proposición como la unidad de análisis lógico preeminente, por sobre el concepto aislado, aunque su aprehensión de este último como algo cercano a un «sistema de formas dialécticamente estructuradas» no permite establecer una ruptura entre concepto y proposición. Lo que se descubre en el análisis de la proposición es la obligatoriedad de admitir formas de unidad superiores a las de los conceptos. Estos últimos constituyen formas de unidad, en tanto son síntesis de una multiplicidad de ideas. Las formas de unidad superior son la condición que permite explicar la función unificadora de cada idea. Esa doctrina de la unidad y la multiplicidad concierne a la naturaleza formal de todo lo que es; ella atañe, en esa medida, a la totalidad del ente (τὸ παντελῶς ὄν). Justamente a través de la doctrina de la *koinonía* de los géneros y su propio nivel *formal*, Platón determina una ciencia del *ser de la idea*. Esa ciencia de la

55 Krämer [1959], p. 247 s., 316 s., 484, apoya su interpretación con hipótesis acerca del *Filósofo*. Para proponer una explicación sobre la no escritura de este diálogo habría que tener también en cuenta otros motivos —interrupción del plan, reelaboración del proyecto en un esquema nuevo que involucraría parte, al menos, de lo que abordan el *Ti*. y, sobre todo, el *Phlb*., etcétera.

totalidad formal del ente ya no separa, al nivel formal, de manera excluyente, movimiento y reposo, identidad y diferencia, inmutabilidad y cambio, *ousía* y *génesis (Sph*. 248e–249a).

Sobre la combinación de principios que constituye a cada forma volveré más adelante;[56] ahora me interesa fortalecer, contra diversos malentendidos, el *status* epistemológico de la dialéctica de los *mégista géne*. En el contexto que estamos considerando, la *epistéme* dialéctica toma la figura de una teoría universal de los principios dialécticos de la realidad, no en cuanto tematiza meramente la suma de todas las entidades, sino en cuanto intenta ofrecer una explicación de la *estructura* de la realidad mediante las formas y el esclarecimiento de éstas a través del *lógos*. En este nivel formal de principios tiene sentido, para Platón, perfilar una ciencia que se propone el esclarecimiento de la totalidad —*i.e.* de la *estructura* de todo lo real—, incluso de la ciencia en su propia estructura —algo que determina la relación entre la dialéctica y las ciencias en *República* VI–VII[57]—. Esa ciencia formal superior no implica una analogía de los diversos axiomas de las ciencias particulares ni una inválida deducción de sus objetos respectivos a partir de presuntos elementos de validez universal. La ciencia formal platónica representa, en cambio, el designio programático consistente en hallar las constantes racionales en las más diversas estructuras. Es el objetivo que se halla programáticamente expresado en la relación entre ciencias matemáticas y dialéctica en la *República*. Esta relación es paradigmática, en la medida en que las ciencias matemáticas contienen y reflejan, con claridad y de modo simplificado, la estructura dialéctica de la realidad en su despliegue desde el número hasta la ciencia de los movimientos celestes, junto a la articulación, en el interior de cada dimensión y en la relación de los niveles entre sí, de las propiedades formales de unidad y multiplicidad.[58]

56 *Cf.* aquí *infra* § 9.–§ 9.2.

57 Sobre esto *cf*. Gaiser [1986]; Krämer [1972a]; Szlezák [2003], p. 54–71. Sobre la discusión de la relación, particularmente importante en este mismo contexto, entre la dialéctica y la matemática *cf*. también Cattanei [1996], p. 145–147. Comparto la opinión de que —contrariamente a la célebre acusación de Aristóteles *(Metaph*. A 9, 992a 32–b 1)— Platón no «matematiza» la filosofía, sino que utiliza «analógicamente» la matemática, en cuanto ésta se articula sobre la base de una estructura universalmente válida que permite explicar, precisamente, la estructura universal de la realidad. La estructura de la matemática no es otra que la estructura dialéctica del *lógos*, que encontramos en la discusión platónica de la falsedad en el *Sph*. Sobre la relación entre la estructura dialéctica, el concepto de *arithmós* y el de *lógos cf*. Stenzel [1933²], *passim*; [1957²b]; sobre el concepto de forma, determinado a partir de la estructura dialéctica del número, *cf*. aquí *infra* § 12.2., § 13.5., § 16.4.

58 La dimensión de este pensamiento fundamental del platonismo fue destacada por Gaiser [1968²]. La tesis epistemológica de la unidad de principios es atacada por Arist. *APo.* A 32, 88b 10–15.

§ 8.1. Identidad y orden

¿Qué relación guarda la tesis de la *koinonía* de los géneros superiores con el método de la división y con la producción de conocimiento mediante definiciones que dicho método provee? La *diaíresis* es la técnica de la medición ontológica, por la que se aplica la medida al ente considerado en su génesis determinativa (μετρητικὴ περὶ πάντ᾽ ἐστὶ τὰ γιγνόμενα *Plt*. 285a 1–2). El tipo de esta *metretiké* no consiste en la mera computación de las magnitudes entre sí; tal es la primera clase del arte de la medición, que Platón distingue respecto de la ontológica (283d 7–9). Esta última *mide en orden al establecimiento del ente–número*, fija la indeterminación que aporta la génesis a las distintas entidades y que es menester reconocer dentro de la variación. Esta «metrética» opera sobre la génesis y sobre la característica ontológica que a ella le es propia, la ἀνάγκη (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν 283d 8–9). Se trata en ella de la generación del ente en cuanto se halla sujeto a la necesidad, que a él le cabe conforme a su propio carácter de generado o producido (mezclado). «Medir en referencia al ente» puede entenderse ahora a partir de las indicaciones anteriores en términos de la determinación de un *ente–número* en el ámbito de la variación indefinida según más y menos, que caracteriza a todo lo que hay que entender como genuino devenir (ὡς ὄντως γιγνόμενον 283e 8; *Phlb*. 24a 9–b 1; *cf.* ἀνάγκη *Ti*. 48a 1, 52d ss.). El «ser», que constituye la estructura de las entidades, tiene aquí el significado ontológico de la *medida* (μέτρον) y del *orden* (τάξις), que son constituidas a través del *límite* (πέρας *Phlb*. 26b 10, 24a 2). Puede determinarse el concepto dialéctico del *ente* (τὸ ὄν) como producto racional (μετὰ νοῦ) de la *combinación* o *mezcla* (μεῖξις) de lo *limitado* con lo *ilimitado*; con ello, el concepto del ente se entiende en términos de lo que ha sido determinado por el límite en su acción sobre lo ilimitado (26b 2–3). Lo–que–es se entiende como *lo–que–está–en–la–medida* (τὸ ἔμμετρον 26a 8, 52d 1) o lo *medido*. Esto explica que Platón caracterice a las entidades como *simétricas*, o sea, algo con–mensurado (26a 9, 64d 9, e 6, 65a 2). Este tipo de metrética «ontológica» tiene la función de establecer la medida, produciendo el *movimiento ontológico*, es decir, una cierta génesis (25e 5) cuyo resultado —pues la génesis está siempre en orden a un producto— es la producción de un ser–medido, lo que se entiende, en este contexto, como *número* (ἀριθμός 25e 2). Ese *ente–número* se obtiene a través de la determinación del más y menos no sólo en un número —que representa la cantidad válida para sus partes puestas en mutua relación (μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον *Plt*. 284b 9)—, sino, más bien, en la determinación de la génesis en orden a la medida, que se hace por la generación de la medida (πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν 284c 1, d 6, e 6–8).

Esto constituye una *generación en orden al ente*; aquí adquiere el concepto del ente los caracteres ontológicos del bien.

Este último arte de medir se equipara con el de establecer exactamente las propiedades definidoras que convierten a algo en portador de una cierta identidad y de un cierto nombre para ella en el amplio ámbito de las diferencias que existen dentro de un género. Junto a esta metrética ontológica existen aquellas que guardan relación con lo debido (πρὸς τὸ δέον), con lo apropiado y oportuno (πρὸς τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν) (284e 6–7); éstas aplican, empero, el mismo principio a distintas clases de entidades, pues todas las distintas clases de entidades se hallan organizadas a base de la misma estructura de límite e ilimitado (μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα 285a 1–2). Para Platón, el conocimiento se realiza a través de la *diaíresis* de las formas y ésta constituye una «metrética ontológica», por la cual se establece, con exactitud y exhaustivamente, el número de las unidades que comparten características semejantes, pero también el número de las diferencias entre las formas disímiles, hasta hallar las distintas clases de diferencias que existen dentro de un cierto género (285ab).[59] Las formas determinadas por este procedimiento representan *medidas de identidad* dentro de una cierta variación y diferencia, constituyen, pues, un número, no en tanto el número se entienda como una cierta cantidad deliberada, sino en tanto el número porta en sí el límite que separa el ser–esto del ser–lo–otro, la *identidad* de la *diferencia (Phlb*. 25b 1–2). Los principios ontológicos del número son también la identidad y la diferencia o *la unidad y la díada indefinida.*[60]

En los próximos capítulos intentaré ir dando sustento a la interpretación de la *diaíresis* que acabo de esbozar. Pero creo que en este contexto debe entenderse la tesis platónica de la *koinonía* de las formas superiores. Pues la comunidad de los géneros está en función de fundamentar la división de un género y su intrínseca producción de conocimiento, en cuanto la comunidad consiste en un sistema o, mejor dicho, ella fundamenta el sistema mismo de las formas. La implicacion epistemológica que esto tiene —y que he tratado de destacar en las líneas anteriores, perfilando la relación entre la división y la «medición» de formas que efectúa una definición— puede hacerse visible, si atendemos al hecho de que la realización del conocimiento de las formas tiene lugar mediante una determinación exacta de las relaciones en que se halla cada forma, pues esas relaciones definen la identidad de una forma. La comunidad de las formas superiores contiene la razón sistemática del universo de las formas y prefigura un modelo sistemático de conocimiento

---

59 Vuelvo sobre esto aquí *infra* § 12.1. s., § 16.1. ss.

60 *Cf.* aquí *infra* § 13.3. s. Sobre la dimensión ontológica del orden y la medida *cf*. Krämer [1959], I, II.

que se desarrolla mediante la determinación de las relaciones que constituyen la identidad de cada forma a través de definiciones. En este contexto, la tesis de Platón es que las ideas se constituyen a partir de otras ideas y que dicha constitución está fundamentada en las reglas de combinación, representadas por los géneros superiores. Estos se aplican, por igual, a formas más generales y a otras más específicas.

Entendidos en este sentido, los conceptos formales dialécticos no están contenidos en las distintas ideas que estructuran, al menos no a la manera en que se halla el género en sus especificaciones, es decir, como una determinación universal que abarca las distintas especies por el carácter común que estas últimas comparten. El género del color se halla en cada especie cromática, pero la identidad no se encuentra «universalmente» en la identidad de una idea específica. Por ello, la obtención de los *mégista géne* no provee al dialéctico de una información concreta acerca de tales y cuales posibilidades de combinación materiales entre los conceptos *F* y *G*. El rendimiento epistémico de la *dialéctica formal* consiste en algo distinto de una especie de conocimiento *a priori* de las posibilidades concretas de combinación entre las formas.[61]

La formalidad de los géneros superiores puede comprenderse, si se repara en el hecho de que en el *Sofista* ellos están destinados a responder a la cuestión planteada sobre la combinabilidad entre las ideas *(Sph.* 251ab, de). Tras un rápido examen (251e ss.) de distintas posibilidades para dar cuenta de la combinación entre las formas, queda en pie como la única tesis sostenible la que afirma una combinación limitada o restringida entre las ideas (252e). El desarrollo de esa tesis implica dar una explicación de las condiciones de la operación combinatoria entre formas.[62] En el excurso, Platón intenta hallar, entonces, las formas que posibilitan la combinación entre las ideas. Esas formas superiores deben explicar la función de ligazón proposicional que Platón considera básica, de acuerdo con su propia teoría de la proposición. Pero Platón no se restringe a un marco lógico, sino que desarrolla una metafísica de las formas superiores que abarca no sólo conceptos como los de identidad y diferencia, sino también otros como movimiento y reposo. Estos últimos no expresan, empero, un desechable resabio de pensamiento mítico dentro de un contexto puramente racional. Su carácter formal debe reconocerse, a mi juicio, en la propiedad por la cual el dinamismo de la

---

61 Al respecto, no acuerdo con la opinión de Crombie [1979], p. 403 s., pero *cf.* p. 406. Tampoco Movia [I.C. 1991], p. 292, 295, 297, 309, explica suficientemente la distinción platónica entre ideas formales y genéricas.

62 Esta función de los *mégista géne* fue destacada adecuadamente por Oehler [1985^2], p. 52 ss.

intercomunicación eidética está organizado a base del reposo de lo que es en sí mismo y de un peculiar tipo de movimiento eidético, que se configura a través del intercambio en que las formas despliegan sus relaciones y se determinan.[63]

63 Trataré de defender esta interpretación aquí *infra* § 18.2.3.2. ss. Ryle [1960], p. 446 s., entendió los *mégista géne* como «formas verbales básicas»; pero en esa original propuesta no aparece destacada la dimensión de principios dialécticos. En la investigación platónica existe un marcado desacuerdo acerca del *status* ontológico de los *mégista géne*. Esto atañe, por un lado, a la interpretación del excurso y de la *koinonía* y, por otro, a la evaluación del aporte filosófico realizado por el *Sph*. —*e.g*. la *koinonía* no constituye, en absoluto, una doctrina platónica fundamental (Peck); ella representa la exposición de tesis conceptualistas contrarias al realismo de las ideas (Griswold); ella conforma el primer tratado de lógica (Dürr, M. Frede, Owen), o, al menos, prolegómenos para la independización de esa disciplina (Lorenz–Mittelstrass); ella representa un desarrollo doctrinario contrario a los supuestos de la teoría de las ideas (Zeller, Bonitz); o, en cambio, el despliegue de dificultades que eran irresolubles para esta teoría (Ryle, Cornford, Runcinam); ella es un un intento de determinar el tipo lógico que pertenece a las ideas (Crombie); ella conforma la —siempre restringida— comunicación por escrito de la teoría de los principios (Krämer, Reale, Movia); otros autores (Wilpert) no han alcanzado a evaluar correctamente el carácter de *ousía* que le corresponde a los géneros superiores y a los principios que ellos representan, al explicar la postulación de principios como algo efectuado por Platón en el mismo plan de obtención de lo universal, lo que es resultado del desconocimiento del método elementarizante.

Sección 2
Lógica.
Arithmós, lógos, diaíresis

Capítulo 4
División, combinación, verdad

§ 9. Explicación del procedimiento dialéctico de la *diaíresis*

El pasaje que ya Stenzel calificara como muy discutido por los comentadores, es decir, *Sofista* 253de, donde el extranjero de Elea ofrece una explicación —antes bien que una «definición»[1]— del «procedimiento» dialéctico, sigue inmediatamente a la ejemplificación de la operación del *lógos* en la gramática (253a 1). La propiedad dialécticamente relevante de esta ciencia reside en la combinación reglada de sus elementos que ella efectúa para producir su conocimiento específico. En los fonemas existe una *dýnamis* que representa una «capacidad de comunicación».[2] La ciencia que trata de perfilar el extranjero se adecua al *factum* de una comunidad restringida entre las formas (252e 1–2) y tiene patrones comunes con el establecimiento gramatical de cuáles elementos fónicos son aptos para combinarse con cuáles otros (253a 8, 253e 1–2, 252b 9–c 3, 251d 8). El carácter técnico de la gramática se hallaba claramente delimitado por su conocimiento de esas combinaciones (253a 9); su nivel teórico esta dado por su saber reflexivo, diferente del saber de uso. Algo análogo vale para el arte dialéctica: su carácter científico consiste en el conocimiento de las articulaciones regladas entre las formas. En su caso, hay que conocer cuáles son

1 *Cf.* Stenzel [1961^{3}], I. 6.

2 Sobre las implicaciones metafísicas de esta *dýnamis cf. infra* § 18.2.3.2. ss.

los géneros superiores y, posteriormente, cómo es su constitución en cuanto a la capacidad de comunicación (κοινωνίας ἀλλήλων [...] δυνάμεως 254c 5).[3]

En ese contexto tiene lugar la descripción del procedimiento dialéctico en 253de. De antemano cabe sospechar que allí se hará referencia a las propiedades de los elementos con que trabaja la dialéctica. Conforme a las reglas de combinación entre los elementos que tematiza la dialéctica —de manera análoga a lo que sucede en la gramática y en la música—, tiene lugar, entonces, una combinación restringida y reglada que genera ciertos compuestos. Si en un primer abordaje a estos textos nos preguntamos por el sentido de esa *dýnamis* que domina a fonemas, sonidos e ideas, habrá que responder que ella parece contenerse en el *lógos* que determina la posibilidad de toda combinación entre elementos. Ese *lógos* responde al carácter combinatorio de los elementos, carácter por el cual ellos no se encuentran simplemente arrojados a una conjunción carente de vinculación reglada, puesto que los elementos están organizados de acuerdo con relaciones legales que los hacen capaces de combinarse y, así, componer totalidades derivadas. La *dýnamis* sería el *lógos* que *posibilita y condiciona* toda *symploké*. En la determinación del *lógos de las ideas*, el *Sofista* descubre, de alguna manera, al «filósofo» con anterioridad al «sofista», lo que no puede sorprender si es que tan sólo a base de la práctica de una tarea que consiste en el manejo dialéctico de las formas debía hallarse la ciencia superior, la única apta para abordar el esclarecimiento de lo que es el sofista (253c 4–9).

Un tratamiento detallado del pasaje debe confirmar ciertas prácticas dialécticas que no resultan ya extrañas tras la realización de algunas divisiones. A partir de *Sofista* 253bc y tras la determinación de aquellas formas que se combinan y de las que no lo hacen, se anticipa que la constitución de las formas en lo referido a su combinación mutua admite dos ulteriores precisiones. Una de ellas (253c 1–2) está ligada a la determinación de la existencia de ese tipo de formas, que, como las vocales en las palabras (253a 4–6), son capaces de mantener ligadas a las restantes formas, extendiéndose a través de todas ellas.

---

3 Desde el *Cra*. nos resulta conocida la comparación con la *gramatikè tékhne* a la que Platón recurre para explicar el procedimiento de discriminación de elementos que surgen del análisis y se obtienen como componentes de lo que de ellos depende, tal como sucede en la ciencia dialéctica *(dialektikè tékhne)* de las ideas. Esta doctrina dialéctica que se desarrolla en los diálogos constituye una aplicación del programa y de la metodología planteadas para el «auténtico filósofo natural» en el *de Bono (cf*. Sexto Empírico *Adv. Mathem*. X 249–250). El auténtico filósofo natural, análogamente a lo que hace el gramático, tiene que extraer por análisis los elementos que son componentes últimos de todo lo generado (*génesis*) a través de la composición de tales elementos. Sobre el método científico que toma como causas y principios a los elementos de diferentes clases de entidades *cf*. Wilpert [1949], p. 128 ss.

Esas *géne* son las causas o razones de la ligazón, en tanto ellas deben tener una cierta independencia en el desempeño de su función, que posibilita la comunicación entre las formas que carecen de tal independencia. Estos géneros pueden explicarse como «formas–cadena» (253a 5) o «formas de unión» (253c 2). La segunda precisión (253c 2–3) está relacionada con la contraparte *(cf. kaì pálin* 253c 2) de aquellas formas, es decir, con el establecimiento de las que son causa no ya de las combinaciones entre otras, sino de las divisiones de las totalidades compuestas.

Se encuentra aquí la formulación de un procedimiento que se funda en las propiedades asociativas de las formas–elemento que constituyen la totalidad de las ideas. Allí se registran dos etapas: (1) la constitución de totalidades a través de formas–cadena, y (2) la separación o división de ideas, realizada a través lo que diferencia a las ideas. Estas últimas ideas separadas o divididas no deben entenderse como si se tratase de ideas privadas de toda capacidad de comunidad, porque la capacidad de división se ejerce allí donde opera una combinación, tal como se dividen dentro de un mismo género las especies distintas que reconocen distintas formas de combinación mutua.

Las indicaciones iniciales acerca de la descripción del procedimiento de la división dan claras señales sobre cuál es el objetivo de este tratamiento: se trata de hallar las totalidades eidéticas abarcantes y afirmarlas en su identidad, cuando corresponde, es decir, sin establecer incorrectamente una cierta forma en lugar de otra. El marco en que esto tiene lugar se halla también claramente señalado: es la división por géneros (253d 1–3). Lo que esta división significa resulta ya conocido a través de las *diairéseis* efectuadas anteriormente por el extranjero. En ellas se trató de establecer cuáles géneros o ideas entran en contacto, *i.e.* cuáles ideas están comunicadas en un orden genérico–específico, y cuáles no lo están. Ese procedimiento divisorio ya había sido enfocado en su carácter metódico durante la realización de las *diairéseis*. Al comienzo de la realización de la sexta división (227a 7–c 5), el extranjero intentó poner de manifiesto que ese método constituía una especie de reflexión sobre lo que es común a todas las *tékhnai*, superiores e inferiores por igual (227b 1). La meta de este procedimiento es siempre la misma, se aplique a lo que se aplique: descubrir el correcto entrelazamiento, la subordinación y supraordenación de las ideas. Ello tiene como efecto la clarificación de las distinciones, tanto entre ideas que están dentro de un mismo género, como entre otras que guardan entre sí tan sólo una similitud aparente. Tal fue una promesa central del método de la *diaíresis*, al que se recurrió para diferenciar al sofista del filósofo y al orador público del político (268bc) mediante el hallazgo del entrelazamiento de ideas que constituyen a unos y otros (268c 5–6).

Platón endilga una gruesa falta a la tradición *(Plt.* 285ab), cuando ésta —carente del hábito de establecer lo justo (justo medio, exacto) y de medir con precisión entre lo idéntico y lo diferente o entre la unidad y la multiplicidad, en resumen, en su inexperiencia en cuanto al manejo de la *diaíresis* y la técnica de la medida con que ésta opera[4]— procede a reunir muchas propiedades diversas, tomándolas como idénticas y eliminando, con ello, sus diferencias. Se incurre en el mismo error al proceder con similar precipitación, cuando, sin dividir como es debido (285a 8) un rasgo semejante, se llega a ocultar y pasar por alto las diferencias (διαφορά) que son inherentes a las especies (ἐν εἴδεσι κεῖνται 285b 2) debido a la confusión que genera un inadecuado tratamiento de la comunidad (κοινωνία) existente entre muchas formas. Similar error, pero con resultado inverso, es endilgable a la misma falta de arte, pues tampoco hay que retirarse de la consideración de una multiplicidad de desemejanzas, abandonándolas en la más completa ausencia de comunidad; no sino hasta haber examinado suficientemente y llegar a comprobar si acaso no hay en ellas algo propio (οἰκεῖον), que permite como «cercarlas» a todas dentro de una única semejanza, reuniéndolas, entonces, bajo una *ousía* a base de los rasgos propios de tales semejanzas en cuanto dichos rasgos conforman un cierto género (285a 4–b 6). Ésta es una de las más precisas descripciones del método de la *diaíresis*, que guarda importantes correspondencias con el pasaje central sobre el tema del *Sofista.* El método involucra saber diferenciar de acuerdo con el *génos*: διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι *(Sph.* 253e 1–2); y el procedimiento contiene los conceptos dialécticos de *epistéme* y *lógos*. Estamos, entonces, en 253de ante una explicación de lo que sucede en la aplicación del método de la división.

Resulta central para la explicación del método que da el extranjero la cuatripartición que se halla en 253d 5–9. Se encuentran allí —como Stenzel sostuvo— dos enunciaciones relacionadas. La construcción lingüística del pasaje es bastante clara. El αὖ en 253d 8 divide los dos miembros argumentativos, que parecen tener que ser puestos en correlación; no faltan, además, correspondencias de vocabulario entre ambos miembros. La división del pasaje es la siguiente:

Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν
(1a) 253d 5–7: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται,
(1b) 253d 7–8: καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας,

4 Sobre la relación división–metrética *cf.* aquí *infra* § 12.1.

(2a) 253d 8–9: καὶ μίαν αὖ δι᾽ ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην,[5]
(2b) 253d 9: καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας·[6]

Aquí se pueden reconocer, inmediatamente, ciertas correspondencias que comienzan por el aspecto lingüístico. Ellas se registran así: (1a) y (2a): μίαν ἰδέαν (tácito ἰδέα en (2a)); (1b) y (2b): πολλὰς [ἰδέας]. Estas correspondencias mínimas, sin embargo, deben ser interpretadas y no alcanzan por sí solas para dar cuenta de esta explicación. Además, hay paralelos de los giros lingüísticos que aquí aparecen con los de otros pasajes de este y otros diálogos *(Phdr*. 265d 3–266c 1; *Plt*. 285a 4–b 6; *Phlb*. 16c 10–e 4[7]), y ello puede colaborar a una más precisa interpretación de lo que Platón sostiene en el presente texto.

§ 9.1. Análisis de la estructura del *eîdos*

Para confirmar que esta reflexión del extranjero de Elea expresa lo que se ha efectuado anteriormente en las *diairéseis,* no es del todo adecuado recurrir a las divisiones pretendiendo confirmar allí el vocabulario que usa el extranjero en su explicación del método. Esto es así, a mi juicio, no sólo en virtud de cierta reconocida laxitud de la terminología platónica, sino, ante todo, porque el pasaje donde se explica el funcionamiento del método contiene, precisamente, una explicación conceptual del procedimiento de la división. Si esta propuesta interpretativa sobre el significado del pasaje es correcta, no parece justificado, entonces, afirmar que allí se trata, en primer lugar, de lo que sucede posteriormente en el diálogo con el tratamiento de los cinco grandes géneros seleccionados, puesto que esos géneros se presentan no como los conceptos que son tratados con el método de la *diaíresis*, aun cuando dichos géneros no resultan extraños a la operación del método. Lo que se describe en *Sph*. 253de es el modo en que unidad y multiplicidad, en cuanto géneros superiores o conceptos formales, se articulan en la predicación o participación intereidética. Ése es el punto del pasaje, y ello explica también que en los cuatro miembros reconocidos en él se trata de ἕν y πολλά. El pasaje no se refiere a la articulación de los *mégista géne* entre sí, sino al modo en que el sentido de los *mégista géne* —o sea, el entrelazamiento de una identidad con una multiplicidad de diferencias— opera en la estructura combinatoria de las ideas, específicamente consideradas.

5 Sobre el texto de *Sph*. 253d 8 *cf*. Diès, *ad loc*.; D. B. Robinson, *ad loc*.
6 *Cf*. la división del texto que propone Gómez–Lobo [1977], p. 30.
7 Sobre esto último *cf.* aquí *infra* § 16.1. ss.

Con ello se supera el prurito juvenil de la teoría que Sócrates propone en el *Parménides*, donde no se estaba dispuesto aún a admitir la combinación entre unidad y multiplicidad en las unidades cerradas que representaban allí las formas. El defensor de una hipótesis de las formas todavía inmadura en su propia fundamentación dialéctica arribaba a tal posición restrictiva en virtud de que consideraba la presencia de la multiplicidad en cada una de las formas como un pensamiento peligroso, que se derivaría de la aplicación a cada forma de una participación similar a la que era admitida para los particulares (*Prm*. 129a 1 ss., 129b 1–3). Sócrates declara allí que lo extraño sería que una forma independiente, determinada y unitaria admitiese una forma contraria a ella, lo que daría lugar a que lo uno en sí fuera desemejante a sí mismo y, por consiguiente, múltiple, y que lo múltiple, a su vez, fuese uno (129d 5–6, b 7–c 1). Sócrates rechaza, pues, que una forma sea otra cosa que la determinación absoluta que ella misma representa (lo semejante es, sin más, semejante y lo desemejante es, sin más, desemejante) ya que él admite formas separadas (129d 7–e 2), es decir, privadas de toda combinación (129e 2–4). El modelo teórico al que se orienta Sócrates para rechazar la combinación entre las formas es el que corresponde a los particulares sensibles, cuya participación en formas los priva de unidad y determinación estrictas y los hace receptores de propiedades contrarias. Con ello se hace evidente que Sócrates concibe las formas bajo el mismo modelo ontológico que corresponde a los particulares. Los problemas que Parménides examina posteriormente en la primera parte del diálogo, relativos a la cosificación de las formas, tienen su punto de partida en esta concepción socrática, que es precisamente la concepción de las ideas «antidialéctica» para la cual valen las aporías que detecta el diálogo.

Entre las consecuencias inesperadas de la fundamentación dialéctica de la hipótesis de las ideas que desarrollan los últimos diálogos se cuenta el hecho de la combinación intereidética, la cual explica y no elimina la hipótesis misma del *eîdos*. La combinación entre formas es lo que muestra en su operación concretamente el método de la *diaíresis*; por ello también es que una explicación del mismo debía llevarse a cabo esclareciendo el sentido dialéctico de las formas, algo que provee el tratamiento de los géneros superiores.[8]

---

8 El excurso sobre los *mégista géne* no está organizado (contra Stenzel) a base de la aplicación del método de la *diaíresis*; a esta interpretación da sustento el hecho de que los géneros superiores no están organizados al modo en que se hallan las ideas, materialmente consideradas. El método, empero, representa el acceso epistémico adecuado a las ideas. Los géneros superiores representan la *estructura* de organización dialéctica de las formas y, en tal sentido, no pueden equipararse a éstas ni pueden estar organizados ellos mismos como lo que ellos organizan. Para algunos problemas en la lectura de Stenzel *cf*. Gómez–Lobo [1977], p. 35.

A partir de lo que he tratado de explicar puede suponerse que el pasaje no habla, en ninguno de sus miembros, de individuos o compuestos sensibles, sencillamente porque ese tipo de entidades no constituye aquí el tema. De qué tipo de unidades se trata allí, entonces, es algo que puede entenderse, parcialmente, a partir del contexto mismo del pasaje. En efecto, en él se aborda la combinación entre formas.[9] Los supuestos que se hallan en la asunción de la participación, que atañe a formas y particulares sensibles, se intentan esclarecer en el *Sofista* a partir de la condición de posibilidad de la combinación entre ideas (251c 8–e 2) ya que la teoría madura de las formas no plantea dos mundos separados y descubre que el verdadero problema de la participación reside en explicar cómo es posible la combinación entre las formas, que constituyen la estructura constante de las entidades sensibles.[10]

Esta interpretación puede fortalecerse observando el ejemplo de la gramática, considerada en el diálogo en función de aclarar la operación dialéctica. En la gramática se trata de conocer la propiedad de ciertos elementos específicos (fonemas) a fin de saber cuáles de ellos se combinan con cuáles otros. Esos fonemas–elemento están, en el ejemplo, en lugar de las ideas–elemento. La combinación de unos y otras constituye totalidades articuladas y regladas por propiedades que hacen al *lógos* mismo de tales elementos. La gramática pone de manifiesto analógicamente, entonces, el funcionamiento formal combinatorio que la doctrina de los *mégista géne* está destinada a esclarecer como la condición de posibilidad de la combinación de elementos y constitución de totalidades compuestas mediante ellos.

En el procedimiento de la *diaíresis (Sph*. 264d 11–265a 2) se intentan establecer las propiedades específicas de una cierta forma; para ello, a través del metódico dividir en dos un *eîdos* superior, se llega a separar las cosas comunes (τὰ κοινά) a él, o sea, todas aquellas características que un *eîdos* determinado

9 Para Cornford [I.C. 1991²], p. 245, 243, los únicos objetos que contempla el pasaje relativo a la explicación de la ciencia dialéctica son las formas. Contra Runcinam [1962], p. 62. Waletzki [1979] (contra Stenzel) trata de demostrar que en *Sph*. 253d 5–6, διὰ πολλῶν designa los particulares. Pero en 256e 6 se dice que para cada forma hay mucho (πολύ) de ser y estaría implicado allí, por tanto, que una pluralidad (πολλά) de ideas se atribuye a cada forma. Además, si bien los cuantificadores «todo» y «mucho» son reconocidos como distintos en algunos pasajes del *Sph*., πάντα se aplica a las ideas con el fin de describir su multiplicidad (254c 2) (así, Gómez–Lobo) sin que se elimine totalmente la diferencia entre esos dos diversos operadores lógicos. En 253d 8, πολλά no designa la cantidad de particulares (δι' ὅλων πολλῶν).

10 *Cf*. Stenzel [1961³], p. 60 s. Sobre la relación *Prm.–Phlb*. *cf*. aquí § 16.4. s. Con lo dicho, no estoy aceptando que Platón haya defendido en alguna fase de su producción intelectual una teoría de los dos mundos. Lo que sugiero es que la dialéctica tardía explica el problema de la participación entre formas y particulares sensibles, tal como ese problema se plantea para una versión de las formas que las toma como entidades separadas y cósicas.

comparte con otras formas y que no permiten determinar su identidad. La forma buscada se obtiene por separación; pero en ello, por contrapartida, se conserva, en la columna que se va componiendo a través de los sucesivos cortes, todo lo que está en comunidad con la forma buscada y constituye lo que la conforma, hasta que, al final, se obtiene la naturaleza propia (οἰκεία φύσις) del *eîdos*. Esa unidad ideal obtenida por el método puede ser aquello a lo que hace referencia (2a): la unidad de cada *eîdos* se constituye a través de una serie de unidades complejas y totales en sí mismas, en cuanto esas unidades se hallan articuladas lógicamente, dando lugar a una genuina unidad total (ὅλον). Esas formas unitarias se reúnen en el *eîdos–uno*. En 253d 8–9 se afirma que la unidad eidética es algo constituido a través de una síntesis de múltiples formas complejas, cada una de las cuales representa una unidad plural en virtud de que cada forma se halla en combinación con otras formas.[11]

Si esto es correcto, cabe suponer que la segunda parte del pasaje tiene por objeto la situación que se da al final de la *diaíresis*: la unidad que recoge todas las diferencias específicas en su contenido específico, constituyendo un *átomon eîdos*, una forma que no admite ya (absoluta o relativamente) diferenciación ni ulterior división. Stenzel localizó allí el rendimiento cognitivo del método, en tanto al final de una división se recogen las diferencias positivas que se obtienen mediante la división con el fin de formular una definición de la forma a través del género y las diferencias específicas.[12] El *átomon eîdos* constituye una genuina totalidad, que es síntesis de las totalidades complejas que lo componen como partes lógicas. Ese *eîdos–hólon* no se obtiene por la mera sumatoria ni representa una unidad suplementaria, que se añade a las partes, sino que es un producto de la *síntesis* de las partes múltiples en una nueva unidad surgida a partir de la combinación que organiza esas partes. *Lógos* significa aquí «reunión». A mi juicio, esto aporta una solución a la aporía final del *Teeteto*.[13]

El último miembro del pasaje (2b) explica la situación de las distintas formas, indivisibles entre sí, que se obtienen mediante un complejo sistema de divisiones.[14] Al final de una división se obtiene una cantidad de formas indivisibles, separadas completamente entre sí, como resultado de la aplicación del procedimiento divisorio. En este contexto de la segunda parte del pasaje es preciso recoger la observación de Stenzel sobre el significado de

---

11 *Cf*. Waletzki [1979], III.

12 Terminológicamente, resultan importantes al respecto: συναναγεῖν *Sph*. 224c 9, συνδεῖν 268c 5, συμπλέκειν 268c 6, como señala Stenzel.

13 Para la interpretación de la aporía final del *Tht*., considerada en su vínculo con la noción del *lógos* que elabora el *Sph*., debo remitir a Mié [2004], § 20.3. ss.; Fine [1979]; Nehamas [1989].

14 *Cf.* Stenzel [1961³], p. 65 s.; Cornford [I.C. 1991²], p. 243 ss.

ὅλον en δι' ὅλων πολλῶν *(Sph.* 253d 8; *cf.* διὰ πάντων 253c 1, a 4, δι' ὅλων c 3). La lectura «descolorida» (Stenzel) de Proclo (ἄλλων) no permite entender la propiedad distintiva de las formas y el carácter dialéctico que se registra en ese descenso divisor a través de las formas, descenso que se efectúa hasta dar con el *eîdos–uno* que se intenta determinar. Tal es la característica del *ser–total* que constituye la complejidad lógica de cada forma; una característica a partir de la cual se hace posible la misma operación de la división. Platón parece reservar aquí el vocablo *hólon* para expresar la propiedad formal de la complejidad unitaria que caracteriza a cada especie obtenida mediante la división del género. Aparentemente, distingue *hólon* de *pánta*. En los pasajes citados, «*pánta*» designa —antes bien que la singularidad total— la cantidad completa de ideas que abarca un cierto género extendiéndose a través de «todas» ellas. Tal es el significado de la primera parte ((1a)–(1b)) del concentrado pasaje. *Hólon* es un calificativo de la unidad, como dice Stenzel; *pánta* es un calificativo aplicado a la cantidad abarcada por cada género. Aquí se encuentra la distinción platónica entre *totalidad* (ὅλον) y *suma* (πᾶν) que en el *Teeteto* no pudo establecerse, en la medida en que allí la totalidad, para mantener su unidad, debía rechazar la multiplicidad de partes. En cambio, el método de la división y su *lógos* intrínseco operan espontáneamente con la combinación de unidades en otras totalidades singulares y con la división de unidades en partes que son singulares y susceptibles de componerse entre sí.[15]

En ((1a)–(1b)) se explica cómo funcionan los componentes formales de unidad y multiplicidad en el método, sólo que ahora se los considera en la instancia del establecimiento de la unidad genérica que abarca o contiene (περιέχειν 253d 8, συνέχειν 253c 1) una multiplicidad de otras unidades específicas, en la medida en que la determinación universal del género se extiende (253d 6) por todas esas unidades (διὰ πάντων 253c 1), que constituyen sus especies. La unidad genérica juega un papel análogo al que le cabe a las vocales en la composición de palabras, en tanto una y otras, a su manera, unen, extendiéndose por todos los restantes elementos; sin ese miembro de unión, esos elementos quedarían inconexos (253a 4–5). En este paso del método se trata del establecimiento de una propiedad común a una serie limitada[16] de ideas, es decir, de lo que el *Fedro* llama *synagogé*, que consiste en un procedimiento del cual resulta

15 *Cf.* Stenzel [1961³], p. 66.

16 La información que se refiere a la limitación de las formas que abarca un género está dada por el vocablo πολλά dentro de la primera parte del pasaje ((1a)–(1b)) (*cf. Sph.* 253d 6, d 7). La cantidad de formas abarcadas por un género no es calificada, por ejemplo, con un ἄπειρα τὸ πλῆθος. *Cf.* Cornford [I.C. 1991²], p. 243. La cantidad indefinida, en cambio, sería una característica que sí describe a los particulares. El método no ofrece criterios para determinar particulares espacio–temporalmente determinados.

complementario la *diaíresis*, tomada ésta, estrictamente, como un proceso de división de una unidad que reúne una multiplicidad de formas *(Phdr*. 266b 4).[17] El correcto establecimiento de la unidad genérica englobante —como exponía el pasaje del *Político* 285ab— hace que una semejanza objetiva no anule las diferencias subsistentes. En la primera parte del pasaje del *Sofista* ((1a)–(1b)), la fijación de la idea–una no convierte en una unidad simple a las múltiples ideas que abarca el género singular, sino que, representando cada una de las especies una forma que permanece separada en tanto cada forma es una singularidad eidética (ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς 253d 6[18]), en el establecimiento de la unidad genérica a la que pertenecen tales especies no se anulan las diferencias que existen entre las distintas especies ni se las unifica inadecuadamente.

El tercer y el cuarto miembro del pasaje aluden al *eîdos* que se halla al final del proceso de división, considerándolo tanto en su relación con las formas a partir de las que se constituye, cuanto en su relación con las otras especies indivisibles, que conforman las terminales de un sistema ramificado en diversas direcciones. En los dos primeros miembros del pasaje se halla una consideración de la unidad —no la del *átomon eîdos*, sino la del género abarcante— y de la multiplicidad abarcada. En el marco de la *synagogé* hay que afirmar no sólo la existencia de una unidad superior —abarcante de una pluralidad de ideas singulares—, sino que, además, es preciso confirmar, complementariamente, que las ideas abarcadas siguen siendo distintas entre sí, a pesar de que son reunidas desde fuera por una unidad eidética superior y diferente de ellas mismas (253d 7–8). Esto es así porque la identidad genérica admite una pluralidad de diferencias específicas, en la misma medida en que reúne o contiene esa plularidad. Por otro lado, esa reunión genérica no se lleva a cabo sin un procedimiento mediante el cual se determina una pluralidad de formas específicamente distintas. Esta determinación de las diferencias existentes dentro de una forma —la cual delimita un rasgo común— y la determinación de las semejanzas existentes entre especies diferentes

17 En *Phdr*. 266b 5–6 se describe la συναγωγή o reunión como un εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν; *cf*. Εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα 265d 3–4. La mención del dialéctico aparece en 266c 1. El lenguaje en 265d 3–4, e 1–2 (en gral. *cf.* 265e–266a) guarda evidentes semejanzas con el del *Sph*. En el primero de ellos se trata de la reunión; en el segundo, de la división.

18 Los *edd*. leen entre comas ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς *(Sph*. 253d 6) pues esa frase especifica el διὰ πολλῶν precedente. Tácito pueden entenderse allí tanto εἶδος (253d 1) como γένος (253d1, e 2). El cambio de género (ἰδέα fem.) en 253d 7: πολλὰς ἑτέρας —cuyo suj. tácito (ἰδέας) hace siempre referencia a lo mismo que el anterior neutro en 253d 6 (ἑνὸς ἑκάστου)— no representa una dificultad para la interpretación. Un similar cambio de género se halla en 253d 8, donde μίαν [ἰδέαν] y ἐν ἑνὶ [ὅλον o εἶδος] designan lo mismo: el *átomon eîdos*.

(Plt. 285ab) tiene el carácter de un tratamiento «técnico» de las formas, es decir, constituye un tratamiento que analiza la estructura de la forma, efectuando una «medición» de las semejanzas y diferencias con el objetivo de establecer, de manera articulada, la relación entre la unidad y la pluralidad, la identidad y la diferencia que ordenan una cadena genérico–específica. Esta medición persigue determinar la articulación interna de un *eîdos*, lo que define su misma estructura y es el correlato de la definición. Así, puede entenderse que Platón sostenga que una definición correcta se formula efectuando las divisiones en las articulaciones que organizan una forma genérica y establecen la identidad de sus especies (261a, 262de, 266d, 277a, 285a, 287c). A esta estructura de las formas están vinculados los preceptos metódicos de la teoría platónica de la definición, de acuerdo con los cuales es necesario proceder pausadamente, dividiendo un género o especie superior de manera exhaustiva y, preferentemente, en dos hasta determinar la identidad de una forma a partir de su no divisibilidad ulterior *(cf. Sph*. 253bc). El *átomon eîdos* constituye el correlato de la definición y representa una unidad de una multiplicidad, en cuanto contiene una pluralidad de ideas organizadas y relacionadas entre sí de manera positiva a través de la especificación que las formas inferiores van aportando a las superiores. La especie indivisible es, en este sentido, lo contrario de una mera colección indefinida de caracteres, que no guardan entre sí una relación ni pueden conformar, por tanto, unidad alguna *(Plt*. 262d 3–4). La definición constituye, entonces, la determinación del *lógos* interno de una forma, del «número» que organiza la interrelación entre sus partes.

Volviendo al pasaje de la explicación de la división, dentro de la unidad del género se determinan, de manera articulada, las diferencias entre las especies abarcadas (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων *Sph*. 253d 7). Este procedimiento obedece a la estructura de las formas, que combinan unidad y multiplicidad en el marco de la *synagogé*, donde el *eîdos* es observado, por así decir, en su carácter de abarcante–abarcado, o sea, como una unidad externa (ἔξωθεν περιεχομένας 253d 8), si se la contrapone ahora, con fines explicativos, a la interioridad que pone de manifiesto la *diaíresis*, por la que se analiza el *eîdos* desde dentro en su carácter de totalidad (ὅλον 253d 8). *Synagogé* y *diaíresis* y lo que ellas articulan —unidad y multiplicidad— se hallan en una relación complementaria.

§ 9.2. *Synagogé* y *diaíresis*

Stenzel afirmó la presencia y articulación de *synagogé* y *diaíresis* en el pasaje del *Sofista*, esclareciendo, así, la relación entre ((1a)–(1b)) y ((2a)–(2b)) y mostrando la complementariedad entre los dos enunciados de cada miembro —(1a)

con (1b) y (2a) con (2b)—.[19] Contra esta lectura propone Gómez–Lobo que lo sostenido en el *Sofista* no corresponde a la descripción metódica del *Fedro*. El pasaje del *Sofista* no tematizaría, entonces, la *synagogé*, sino que trataría meramente las operaciones de distinguir y formar un conjunto o una «combinación» *(Sph.* 252b 6, 253c 2, 252d 2, citados por Gómez–Lobo). Allí no se trataría, por tanto, de la reunión de distintas formas bajo una idea genérica y de la subsiguiente división de ésta, sino, más bien, de la composición de formas —similar a la composición de vocales y consonantes en una sílaba— y de la descomposición (o ausencia de composición).[20]

Sin embargo, en relación con el significado de la *symmeíxis* en el *Sofista*, cabe señalar que el ejemplo de la composición silábica —una composición que se ve posibilitada por los elementos de unión (las vocales 253a 4–5)—, intenta aclarar la legalidad que es condición de posibilidad de todo *eîdos–compuesto.*[21] Todo *eîdos* tiene, en consecuencia, el sentido de la *synagogé*, en tanto la identidad de una forma consiste en la reunión de una serie de ideas–componentes a través de la articulación que existe entre ellas. Esa articulación constituye la estructura de la forma. En el caso de un género, dicha articulación tiene lugar a través de la característica común que unifica las especies (ὑπὸ μιᾶς [...] περιεχομένας 253d 7–8). La legalidad que constituye esa articulación genérica expresa una propiedad común que funda el ser–en–relación–con–otro de toda forma y permite su combinación (253a 6, a 8, e 1). El conocimiento de ese *eîdos–total*, tanto del género como de la especie indivisible, se realiza a través de la reconstrucción de sus articulaciones, lo cual adopta la figura del establecimiento correcto de las divisiones, o sea, una *definición por diaíresis*.

Es lícito interrogarse si resulta autorizado entregar al «ejemplo» de las vocales la responsabilidad de clarificar el pasaje del *Sofista* 253de o si acaso las divisiones anteriormente introducidas no están capacitadas, tanto o más que el caso de la composición silábica, para servir a la mejor comprensión de lo que se

---

19 *Cf.* Stenzel [1961^{3}], p. 69; Cornford [I.C. 1991^{2}], p. 240, 243 s.

20 *Cf*. Gómez–Lobo [1979], p. 38.

21 Esto fue bien visto por Ryle [1939], p. 143 s. Ryle le atribuye al *Sph*. —aunque *cf*. las advertencias de este autor en p. 144 s.— el discernimiento de diferentes tipos de conceptos. Los conceptos que tienen un funcionamiento análogo al que le cabe a las vocales en la gramática son conceptos que organizan la disposición de un compuesto, o sea, no son ellos mismos las partes del compuesto. Creo que hay suficiente base para considerar que Platón está distinguiendo en el *Sph*. conceptos materiales y conceptos formales, de acuerdo con su función en el mundo de las formas y teniendo en cuenta, para aclarar esa función, una operación relativamente más sencilla y fácilmente aprehensible, como es la de las diferentes clases de letras que constituyen las operaciones lingüísticas elementales de composición de palabras. *Cf*. también el importante trabajo de Ryle [1960] sobre la función de las letras en el modelo platónico del conocimiento. Sobre el modelo platónico del conocimiento *cf*. también Nehamas [1989].

propone explicar ese pasaje. Me parece, pues, bastante obvio que la estructura de unidad y pluralidad de las formas no puede estar más que limitadamente ejemplificada por el caso de los fonemas y las sílabas. A partir del enfoque crítico de Gómez–Lobo es preciso sostener que la aplicación del método de la división, más precisamente en su parte analítica, no parece restringido a operar sobre un material de formas organizadas en estructura estrictamente piramidal, tal como tampoco ocurre en las divisiones que se establecen en el excurso de los *mégista géne* o también en el ámbito regional de algunas *tékhnai*, como, por ejemplo, la gramática y la música. De esta manera, también puede llegar a entenderse sin dificultades el paralelismo entre expresiones que explican el método y otras que se refieren a la unión y división, aplicadas a los géneros superiores *(e.g. Sph*. 250b 8–10 con 253d 7–8, 259a 4–6 con 253d 5–6). La posición dialéctica y el rendimiento epistemológico de la división no están condicionados por una estructura piramidal.[22]

§ 10. Definición de la verdad proposicional y localización del concepto de verdad

Tras algunas de las posiciones que ha ido ganando el *Sofista*, el problema de la falsedad no constituye ya una dificultad imposible de resolver.[23] Dicho brevemente: Platón explica el error que sostiene la tesis de la inexistencia de la falsedad, sirviéndose del reconocimiento de que la función de una proposición no se agota en su valor referencial, sino que la atribución de algo a algo constituye el rendimiento característico de ese tipo de *lógos* que se distingue del mero nombrar. Con ello, Platón alcanza a explicar que en esa atribución se funda el valor de verdad de una proposición. Para distinguir la función de denominación y la de atribución el *Sofista* cuenta con una terminología precisa.[24] El aporte platónico en el tratamiento del valor de verdad no se agota, empero, en esta importante clarificación que los lógicos modernos han

---

22 Una restricción similar —*mutatis mutandis*— vale para la crítica de Arist. *PA* I 3; pues del hecho de que —como, por otro lado, sucede en Pl. *Sph*. y *Plt*.— una misma entidad pueda ser clasificada en distintas dicotomías según los distintos aspectos (ᾗ) que en ella se destaquen, no se sigue que el método de la división sea inútil en cuanto a la producción de conocimiento. Más allá de que esta admisión trae ciertas dificultades al establecimiento del conocimiento preciso, sigue siendo válido que el conocimiento se adquiere mediante un procedimiento de esa naturaleza.

23 Para una revisión de problemas en la interpretación de la teoría platónica del *lógos* verdadero y falso y una confrontación con los comentarios actuales *cf*. Movia [I.C. 1991], XXXI; Szaif [1998³], p. 394–509.

24 *Cf.* aquí *infra* § 10.2.

establecido como básicamente correcta, sino que se extiende a la clarificación de la ontología que supone la función proposicional.[25]

A partir de esa clarificación ontológica, Platón llega al reconocimiento de que la falsedad, en tanto ella concierne a la articulación proposicional que constituye el *lógos* del ente articulado en una proposición, no puede explicarse definitivamente como un fallar la referencia —a partir de lo cual puede argumentarse en contra de la existencia del error en el *lógos*, arguyendo que todo *lógos*, para serlo, debe estar provisto de referencia y, por ello, ser verdadero—. Si el *lógos* no fuera más que mero nombrar y se definiera por esa intencionalidad que provee a la denominación un correlato de tipo objetivo, todo *lógos* debería ser verdadero, restringiéndose el error a la inadecuación circunstanciada y subjetiva de la referencia de un nombre. Pero la ontología de las ideas y el esclarecimiento de la dialéctica del *eîdos* obstaculizan una teoría del objeto formulada en esos términos. La falsedad en el *lógos* no puede ser explicada, para Platón, como la mención o denominación equivocada; el *pseudès lógos* no nos lleva a la aporía consistente en estar forzados a aceptar como correlato de la falsedad la no–existencia de un objeto ni nos compromete con la absurda noción de un objeto no–existente. El correlato de la falsedad se explica, en cambio, como la determinación de algo tal y como ello no es. El *lógos* falso dice de lo que es lo que esa cosa no es. Para arribar a esta teoría sobre el valor de verdad de una proposición, Platón tuvo que destituir aquella teoría del ente que no admitía ninguna diferencia en lo que es, sino que reconocía una única forma, un inteligible único, concebido con el carácter ontológico de la presencia. En la misma medida en que la presencia ya no puede mantenerse como el rasgo del ente, Platón logró dar cuenta de la falsedad proposicional recurriendo a la combinación de identidad y diferencia, entendidos como componentes formales de todo lo que es.

Las formas delimitan los nuevos correlatos del *lógos* cuya verdad consiste en la correcta articulación de la identidad y la diferencia que constituye a cada forma. Tal era el rendimiento epistémico obtenido a través de la definición por *diaíresis.*[26] Estamos aquí ante lo que conforma la función de la definición, entendida como la determinación del vínculo entre la pluralidad de formas en una unidad. La combinación de formas se determina a través del establecimiento del número de la síntesis de unidades ideales que componen cada *eîdos.*[27] La forma representa una unificación de la multiplicidad, es decir, no es el mero producto acumulativo de la sumatoria de múltiples ideas com-

25 *Cf.* aquí *infra* § 10.3.–§ 10.6.

26 Vuelvo sobre el rendimiento específico de la *diaíresis* aquí *infra* § 16.3., § 16.4.2.

27 *Cf.* aquí *infra* § 16.1., § 16.4. ss.

ponentes, sino que en su unidad contiene el fundamento de la síntesis que explica la identidad de cada forma. El conocimiento por medio de la definición representa, por ende, un conocimiento del fundamento, donde la forma no se define a través de un fundamento ajeno a su misma estructura, sino que esa estructura opera como fundamento. En esto consiste la dialéctica, según lo explica el *Sofista (Sph.* 253d 1–3).

El *lógos* es composición y articulación de identidad y diferencia, de ser y no–ser (260a). Este concepto antieleático de *lógos* tiene que definirse con mayor exactitud, a los fines de explicar satisfactoriamente la verdad y la falsedad cuyo *locus* ontológico se alcanzará a determinar una vez que se aclare la naturaleza formal del *lógos*. El resultado de esta explicación arrojará que la verdad y la falsedad cobran una dimensión objetiva, pues no se entienden ya en relación con la equivocación de la referencia subjetiva, sino que el valor de verdad está determinado por la articulación de las formas. El *lógos* es, para Platón, el *locus veritatis* en tanto la verdad se entiende *como lógos*, o sea, en tanto la verdad de las formas se explica a partir de la «estructura del *lógos*» que constituye las formas.

El rendimiento del concepto dialéctico de las formas debe probarse —así lo señala con claridad la introducción de la discusión de la verdad y la falsedad en el diálogo (259e–260b)— en la explicación de la falsedad y la verdad proposicional. En primer lugar, es preciso dar cuenta de la naturaleza (260a 8) dialéctica del *lógos* que consiste en la «mezcla» (260b 2) o en el entrelazamiento de ideas *(symploké* 259e 6). En ese preciso sentido es que el *lógos* alcanza un *status* ontológico, se cuenta entre uno de los entes (260a 5–6); y en esa medida también hay que afirmar que el no–ser se mezcla con el *lógos* para asegurar definitivamente que la falsedad tiene su sede en él (260a 5–6). El *lógos* es uno de los géneros o ideas, cuya naturaleza reside en la combinación de ser y no–ser, algo que prohibía Parménides. El *lógos* es un ente en tanto participa del ser y debe catalogarse como uno entre los géneros en virtud de ese carácter formal con el que se lo entiende aquí.[28]

§ 10.1. La explicación platónica del *lógos* falso

Platón toma el no–ser en el análisis de la falsedad proposicional como equivalente o, con más precisión, como lo que permite explicar la falsedad *(Sph.* 260c, e). Pero es necesario dar cuenta de cómo entra el no–ser en el *lógos*

28 En *Sph*. 260a 5–6, *ónta* y *eíde* son sinónimos, sin que esto implique allí un pleonasmo insignificante o absurdo. Así, resulta posible traducir: «uno de los géneros de lo que es» o «una de las ideas superiores entre las ideas» o «uno de los géneros reales».

a través de la explicación de la composición de este último (261c). Estamos aquí ante el problema central planteado por muchas interpretaciones de la explicación platónica del *lógos* falso. Ese problema consiste en determinar si la explicación platónica de la falsedad en el diálogo utiliza su anterior concepto de *symploké* en tanto origen del *lógos* (259e 5–6) o si, por el contrario —y de manera incoherente en relación con la expectativa creada por ese pasaje sobre el origen del *lógos* localizado en el entrelazamiento de formas y por el completo tratamiento de los géneros superiores—, en su ulterior explicación de la falsedad Platón no utiliza las ideas ni el no–ser, sino que se vuelve hacia una consideración casi nominalista del enunciado (Hackforth[29]) o, al menos, hacia el análisis de un ejemplo que no pone, estrictamente, en combinación una multiplicidad de ideas, sino que combina solamente un particular sensible y una idea (Cornford). El ejemplo de la falsedad que ofrece el diálogo: «Teeteto vuela» (263a 8), trajo a los comentadores dificultades semejantes, así como también aparejó discrepancias en las opiniones sobre el rendimiento peculiar del *lógos* platónico en lo que concierne a la correcta aprehensión de la semántica de sus componentes en la explicación que Platón ofrece de la verdad.

Una influyente opinión al respecto sostiene que la verdad, entendida aparentemente por Platón como correspondencia entre la proposición y la cosa, establece un paralelo entre el significado y la realidad, que se rompe en el caso de la proposición falsa, la cual remite a algo inexistente y, por ende, carece de objeto. La falta de distinción entre particulares y propiedades, por un lado, y entre objeto real y objeto proposicional, por el otro, en las que habría incurrido Platón, lo conducirían a explicar la verdad y la falsedad como una combinación correcta o incorrecta de las cosas existentes o de los objetos, desplazando, entonces, la verdad a los hechos. Platón habría defendido esta tesis —siempre de acuerdo con esta línea de interpretación— en virtud de haber registrado que la verdad y la falsedad no se reducen a la esfera subjetiva, puesto que, cuando hablamos de verdad y falsedad, damos expresión a relaciones externas o a valores que no se obtienen por medio del solo análisis de las proposiciones.

A partir de esta aprehensión de la proposición puede plantearse la dificultad de darle un significado a los enunciados falsos. Cornford consideró esta dificultad al observar que al sujeto–particular, en el ejemplo *standard* del diálogo, le corresponde algo existente físicamente y al predicado le corresponde una forma como correlato de su significado. La falsedad se explicaría como el no–ser o la diferencia que cobra expresión al unir en el enunciado un particular que no se combina, en realidad, con una idea. Para Cornford, el referente de

29 *Cf*. Hackforth [1945].

una proposición es lo que él llama «hecho complejo existente»; la verdad es la correspondencia estructural entre cada una de las palabras del enunciado y cada hecho singular, y atañe a la precisa composición entre ellos, dada en el enunciado y en la realidad. Este comentador afirma, con razón, que a través de la distinción entre «cosa individual» *(prágma)* y «forma» Platón logra no privar de significado a los enunciados negativos, a pesar de que ellos no representan nada existente. Platón debió haber reconocido nítidamente el error que se halla en la introducción de un concepto como el de «hecho no existente» y «falsedad objetiva», error que comete quien niega la posibilidad de la falsedad y analiza de una determinada manera los juicios negativos. Tal error consiste en la confusión entre significado y referencia, sustentada en la equiparación de las formas a los objetos individuales. Cornford analiza bien este aspecto de la concepción platónica, al sostener que el objeto proposicional del enunciado se halla en una relación adecuada o inadecuada —*i.e*. es verdadero o falso— con un objeto real «como un todo», o sea, en cuanto se trata de un «objeto–total»: un complejo de partes articulado de una determinada manera, y no meramente una multiplicidad desarticulada.[30]

«Teeteto» y «sentarse» (o «estar sentado»[31]) corresponderían, además, según la interpretación arriba aludida, a dos entidades u objetos reales (existentes); en el análisis platónico, tales objetos existentes harían verdadera a la proposición que expresa que ambos se hallan unidos; mientras que, en cambio, ellos mismos convierten en falso a un enunciado en el caso de que las cosas unidas en la proposición se hallen separadas en la realidad. Se llega, así, a negar que Platón introduzca las formas en la explicación del *lógos* falso. De acuerdo siempre con esta interpretación, Platón descompondría las proposiciones en partes que designan objetos. La coexistencia real de esos objetos caracteriza a un enunciado como verdadero, cuando este asevera la combinación entre aquellos objetos; en cambio, la no coexistencia de dichos objetos convierte al mismo enunciado en falso y, en tal sentido, el enunciado afirma algo diferente de lo que es en realidad. Se llega a adjudicar a Platón aquí un concepto de verdad clásico y no menos ingenuo e impreciso: el de la «adecuación» o «correspondencia» entre

---

30 *Cf*. Cornford [I.C. 1991²], p. 279–286; Russell [1910]. Por otro lado, en los juicios negativos de existencia *(e.g*. «no hay dragones») no se supone un objeto correspondiente al sujeto gramatical que debería persistir una vez que se le ha negado la existencia. En este tipo de enunciados se rompe la concordancia, entendida de manera figurativa, entre proposición y hecho. *Cf.* Brentano [IV. 1931], p. 3–29.

31 Θεαίτητος κάθηται es, para Platón, una proposición elemental, compuesta de un sujeto–agente y un atributo–acción *(Sph*. 263a). En «Teeteto vuela» el «es» copulativo (uso incompleto) está tácito. El análisis filosófico de este enunciado explica que Teeteto participa o no participa del ser en relación con la propiedad del caso.

el juicio y la cosa, un concepto que está teñido con el color de origen de la copia o semejanza, en cuanto la proposición verdadera copiaría la realidad tal como es; ese aspecto mimético o figurativo es el responsable de la verdad que es lícito adjudicar a un enunciado con relación a una realidad determinada.[32]

Sin embargo, esta interpretación o, al menos, cierta versión coherentemente desarrollada de la misma no puede menos que operar con el supuesto del abandono platónico de la posición clásica de la teoría de las ideas —algo que Cornford, por ejemplo, no estaba dispuesto a asumir, al momento de dar cuenta de la relación entre la teoría de las ideas y la teoría de la falsedad expuesta en el *Sofista*—. Algunos críticos de la interpretación propuesta por Cornford, en cambio, tuvieron menos escrúpulos para sugerir una disociación entre la noción platónica de las formas y la solución del problema de la falsedad proposicional.[33] A mi juicio, es menester examinar cómo se presenta el desarrollo del problema en este pasaje del diálogo (259e–264b), prestando especial atención al planteo de la cuestión (259e, 260bc), a fin de discutir algunos aspectos que me parecen controvertibles en la línea de interpretación que he presentado hasta aquí.[34] El punto principal en torno al cual me propongo plantear la discusión está marcado por el papel que desempeña la combinación o el entrelazamiento *(symploké)* de las formas en el esclarecimiento del significado del no–ser que se emprende en función de la explicación del *lógos* y de la falsedad.

La reacción contra la evaluación del problema por parte de Cornford casi estableció como opinión común —algo que ya fue anticipado en clásicos intérpretes como Bonitz, Natorp y Apelt— la desvinculación entre el excurso sobre los géneros superiores y la justificación platónica del *lógos* falso. Así, se llegó a entender que Platón apelaba a criterios puramente empíricos para dar cuenta del valor de verdad de un enunciado (Peck, Robinson, Xenakis, Kamlah). En la contribución que hizo Ackrill[35] al tema hay algunas observaciones destacables en relación con este tópico. Me parece especialmente destacable la intención de Ackrill de valorar la tesis platónica sobre el origen del *lógos (Sph*. 259e 4–6) —que establece la combinación entre formas como la condición y la naturaleza del *lógos*— en tanto una «precondición» que debe ser satisfecha por todo enunciado significativo. Ackrill procura solucionar, a través de su

---

32 Discuto este concepto clásico de verdad aquí *infra* § 11.

33 *Cf*. Hackforth [1945]; R. Robinson [1950], p. 26 ss. Robinson atribuye a Platón una aprehensión «objetual» de las ideas y una coherente versión del conocimiento no sensible como «contacto» con ese tipo de entidades. He tratado de discutir la interpretación platónica de las formas y del conocimiento desde este punto de vista en Mié [2004], capítulos segundo y quinto.

34 Para algunas revisiones todavía útiles de las más importantes interpretaciones del problema *cf*. Lorenz–Mittelstrass [1966]; *cf.* Detel [1972], p. 19 ss.

35 *Cf*. Ackrill [1955].

propuesta, las dificultades que habían dejado abiertas las interpretaciones, básicamente coincidentes, de Cornford y Ross, concernientes a la relación en que hay que observar, por un lado, a dicha tesis sobre el *lógos* y la combinación de formas y, por otro lado, a los ejemplos subsiguientes introducidos en el diálogo («Teeteto vuela», «Teeteto está sentado»).[36] Ackrill señala correctamente que en todo enunciado se produce la expresión de una combinación, lo cual arroja como resultado virtual, al menos, todo un conjunto de combinaciones imposibles o incompatibles (μηδεμία κοινωνία) entre conceptos. Pero tampoco Ackrill pone suficientemente en claro la relación entre la tesis platónica sobre el *lógos* y los ejemplos del diálogo —e incluso parece querer dejar un tanto abierto el problema.[37]

Peck desvincula directamente la tesis sobre la *symploké (Sph*. 259e 5–6) de la explicación posterior sobre los enunciados verdaderos y falsos; él sostiene, además, una interpretación de la explicación platónica del *lógos* verdadero y falso a partir de su —aguda, pero incorrecta, a mi juicio— valoración del diálogo.[38] Este autor no reconoce que la *symploké* de que se trata en el *lógos* involucra formas; según él, dicha combinación atañe tan sólo a nombres y verbos, y no existe ninguna referencia de estos a las formas.[39] Ya la discusión sobre una posible incongruencia entre «nuestra» *symploké* y la que acontezca objetivamente entre las formas —algo que se plantea y, de distintas maneras, se acepta desde Bluck hasta Heinaman— responde a un planteo equivocado de lo que sucede en el diálogo. Tampoco puede Peck dar una explicación del rol que le cabe desempeñar a la forma del no–ser en la explicación de la falsedad, cuando este intérprete reduce el no–ser a una función lógica. La completa doctrina de las partes de la alteridad queda, con ello, desatendida.[40]

En el diálogo se sostiene que las palabras (ὀνόματα *Sph*. 261d 2) están afectadas por una situación similar a la que antes se registró para letras e ideas: existe entre ellas una combinación restringida (261d). En efecto, en el ámbito de las palabras rige un principio estructural que se realiza en la combinación de distintas palabras produciendo una significación, algo que no tiene lugar a través de la mera alineación de vocablos de idéntica función semántica (261d–262a). Para que exista un *lógos* y una significación propia de este se precisa de la combinación entre elementos de diferente función semántica. Pero ¿de qué

36 *Cf*. Ross [1989²], p. 139 s.
37 *Cf*. Ackrill [1955], p. 205.
38 *Cf*. Peck [1962], espec. p. 65 s.
39 *Cf*. Peck [1962], p. 59. Peck intenta demostrar la contraposición y diferencia entre ambas combinaciones, *cf*. p. 59 n. 1.
40 *Cf*. Peck [1962], p. 64.

tipo de «significación» se trata en este caso? Un primer dato para responder a esta cuestión puede obtenerse, si se establece que la significación peculiar del *lógos* no se produce a través de la mera sucesión de palabras sin coordinación (τὰ δὲ τῇ συνεχείᾳ μηδὲν σημαίνοντα ἀναρμοστεῖ 261e 1–2, συνεχῶς 262b 2, συνέχειαν c 2), sino sólo a través de una cierta *combinación* cuyo producto es el *lógos* (262b 7) y cuya función es la de *mostrar* (δηλοῦν) algo (261e 1, e 5). Con esto no he más que aplazado la respuesta, pues ahora es preciso averiguar qué se entiende por δήλωμα y qué por οὐσία, para dar con la específica significatividad del *lógos*.

§ **10.2.** Significado y verdad proposicionales. ὀνομάζειν, λέγειν, δηλοῦν, περαίνειν, οὐσία

El análisis del texto revela un dato con claridad: la significación del *lógos* es de un tipo específico y parece irreducible a la que le cabe a las palabras no combinadas. Es cierto que entendemos algo cuando pronunciamos o escuchamos palabras fuera de una combinación sintáctica determinada, como «hombre», «caminar», «caballo», «correr» —pero también otras como «¡alcánzamela!», «¿cómo?», «¡oye!», «¡por favor!»—; aunque no sé decir de qué se trata la alineación sin coordinación de los cuatro primeros vocablos en la forma «hombre caminar caballo correr» o en cualquier otra variación de esa clase que conserve los vocablos sin flexión. Otro dato importante que surge del análisis del texto es que la significación propia del *lógos* se anuncia como anterior, hasta cierto punto, a la verdad o falsedad. A esto parece corresponder el plan de tratamiento que formula el diálogo, pues todavía no se ha abordado el tema de la verdad. La *ousía* puesta de manifiesto por el *lógos* es distinta del correlato que expresan las palabras no combinadas (nombres y verbos *Sph*. 262a), tan distinta como lo son éstas respecto del *lógos*, tomado como una coordinación de, al menos, dos términos de distinta función semántica. Las palabras no combinadas, cada una de ellas por sí misma, dan a entender algo, es decir, cumplen la función de poner de manifiesto (δηλοῦν) un significado *(cf. e.g. Cra*. 393e 3, e 4; σημαίνειν 394c 2, 393d 2, ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι d 4–5[41]), una de cuyas concreciones se encuentra en la conceptualización de un particular alcanzada a través de la subsunción del mismo bajo la clase o especie a la que pertenece. Ésta es una doctrina que Platón defiende coherentemente aquí y en el *Cratilo*. En este último diálogo, a los nombres (ὀνόματα) se atribuye un

41 Estos pasajes muestran que es poco conducente el intento de hallar una distinción terminológica entre el *Cra*. y el *Sph*., que refleje la distinción conceptual entre ὀνομάζειν y λέγειν.

correlato ideal (οὐσία, εἶδος *Cra*. 388cd, 389b 3), sin que allí se distinga ese modo específico de significar —que se vincula con una primera esfera semántica del lenguaje[42]— respecto del significado propio de los enunciados, aspecto que aquí en el *Sofista*, y en vista de la función proposicional del lenguaje, es distinguido de la mera denominación (οὐκ ὀνομάζει μόνον *Sph*. 262d 3[43]).[44]

En este pasaje se distinguen dos funciones semánticas principales dentro del *lógos* —las únicas que tiene en cuenta Platón en su análisis de la proposición elemental—: (1) la del sujeto de la acción, al cual el extranjero de Elea denomina *stricto sensu* ὄνομα (262a 6–7); y (2) la de la atribución de una acción a ese sujeto (262a 3–4), que se llama ῥῆμα, pero que no hay que restringir al verbo *(cf.* ῥῆμα aplicado a τὸ μὴ μέγα en 257b 6–7), pues con «*rhêma*» Platón alude a lo que se atribuye en general a algo que funciona como sujeto.[45] Nombres y verbos coordinados *(e.g.* ἄνθρωπος μανθάνει) constituyen algo categorialmente diverso de la denominación; ellos componen una predicación y manifiestan un «estado de cosas» *(Sachverhalt*[46]). En una coordinación adecuada de nombre y verbo en flexión se enuncia y pone de manifiesto una acción o un estado de cosas, que puede tener efectivamente lugar, o bien, por el contrario, no se atribuye una acción a un sujeto (262c 2–4). Así, se pueden entender estas últimas líneas, donde se describe lo que no es capaz de ofrecer una mera alineación de funciones semánticas del mismo tipo, indicando el correlato específico de la proposición. La segunda parte de esta tesis platónica (οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος 262c 3) se propone explicar el correlato específico de un enunciado o una proposición. En efecto, en la primera parte (πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν 262c 3) se alude a lo que se comunica a través de un enunciado;

42 Aristóteles hace el progreso de «categorizar» los significados de las palabras aisladas, es decir, de clasificar su significado en cuanto predicados considerados con independencia de su combinación en un enunciado *(cf. Cat*. 4, 1b 25–2a 10; *cf.* Ackrill [II.C. 1963], *ad loc*.). No obstante, la categorización de las entidades (*cf. Top*. A 9) sólo tiene lugar cuando se clasifican los distintos tipos de relación que los correspondientes predicados pueden guardar con un objeto identificado con un primer tipo de predicado: el «qué es». *Cf*. M. Frede [1987a].

43 δηλοῦν *(cf. Sph*. 262d 2) parece abarcar tanto a ὀνομάζειν, como a otra forma de significar: περαίνειν (262d 4), la cual se equipara a λέγειν (262d 5). Por otro lado, tanto en el *Cra*. como en el *Sph*. δηλοῦν no ofrece caracteres especialmente distintivos comparado con σημαίνειν; así en *Sph*. 262a 3, τὸ δήλωμα y en 262a 6 τὸ σημεῖον mencionan el modo en que sujeto y predicado ponen de manifiesto algo conforme a su función.

44 Sobre la relación *Cra*.–*Sph*. *cf*. Luce [1969], p. 228 ss. He considerado la filosofía del lenguaje del *Cra*. en Mié [2004], capítulo cuarto.

45 *Cf*. Arist. *Int*. 3, 16b 6–25.

46 *Cf*. Lorenz–Mittelstrass [1966], p. 144; Kamlah [1963], p. 24 ss.; Natorp [1994], p. 309; Owen [1971], p. 263. El referente del *lógos* es algo sobre lo cual se dice (λέγει … περὶ, *cf*. 263b 4–5) algo; algo que, entonces, se representa en el enunciado tal como es o no es.

eso no es equiparable a la mera mención de un verbo aislado *(e.g.* «corre», pero tampoco es equivalente a «dílo»). Allí se demarca qué no puede significar una palabra aislada, de tal modo que la *prâxis* a la que en el texto se hace mención debe referirse a la acción de un sujeto *(e.g.* «el caballo galopa»). Lo mismo debe valer para la *ousía*. Ésta no es la forma que constituye el correlato de un nombre aislado *(e.g.* «caballo»), sino la forma de un ser–... o la forma de un no ser–..., la estructura (οὐσία) de algo que es de una determinada manera o de algo que no es de esa determinada manera. La *ousía* está representada, en este caso, por ἄνθρωπος en «ἄνθρωπος μανθάνει», *i.e.* un estado de cosas, del cual puede decirse que es–... o que no es–... En este último caso nos hallamos ante la introducción del no–ser en el ser o ante la combinación de ambos, lo que sucede tanto en proposiciones negativas verdaderas («el hombre no es omnipotente»), como en proposiciones afirmativas falsas («el hombre es un vegetal»). La enunciación de un estado de cosas que es (οὐσία ὄντος) anuncia ya y conecta la proposición con un valor que excede al de su significación propia en tanto enunciado; tal es el valor de verdad.

La verdad no se obtiene de la significación proposicional. Esta última se basa en la coordinación de elementos con funciones semánticas diferentes en correcta flexión;[47] aquélla, en cambio, excede la combinación de formas que articula el enunciado y tiene lugar sobre la base de la combinación semántica de ideas ya correctamente establecida. De otro modo no se puede comprender tampoco la secuencia de la explicación del pasaje sobre uno y otro tema.

A continuación, el diálogo reintroduce el horizonte de la *symploké eidôn* (262d 8–e 2, que fue presentado en 261d 1–3; se trata de la principal contribución teórica del diálogo desde 253ae). Pero ahora esto sucede en orden a poner en evidencia aquello que se combina o entrelaza en la *symploké* de palabras que constituye una proposición. Sobre la base de la remisión a ideas representadas por los componentes proposicionales distintos se podrá dar cuenta del valor de verdad y explicar la condición de posibilidad de la falsedad proposicional. Justamente porque las ideas se caracterizan por su capacidad combinatoria, ellas admiten y articulan el elemento que permite toda combinación: la diferencia. La posición peculiar del *lógos* había sido declarada antes (260ab): el *lógos* es el órgano de expresión de la combinación de formas.

---

47 Platón considera explícitamente el tiempo verbal como uno de los datos nuevos que aporta la proposición en su distinción respecto del nombre, *cf. Sph*. 262d 2–3. Prauss [1966] destacó que en esas líneas se describe la combinación de las funciones semánticas como un adecuarse de los verbos–atributos a los nombres: συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι (262d 4), lo cual parece enunciar algo más que la expresión, lingüísticamente correcta συμπλέκων τὰ ῥήματα καὶ τὰ ὀνόματα. Esta posición del *Sph*. supera la alineación de nombres que expresa la doctrina considerada en *Tht*. 202b 4–5.

Un *lógos* es siempre enunciación de algo *(lógos tinós)*; sin tener algo sobre lo cual (περὶ οὗ) enunciar, no puede constituirse un *lógos*, como tal (262e 6–7, 263c 9–11) pues éste habla siempre *de* algo (τινός) que es —de un *ón* o una *ousía* (261e 5, 262c 3–4)— mediante uno de sus componentes, el cual introduce el sujeto del estado de cosas: δι' ὀνόματος (262e 14). Allí se caracteriza al sujeto como un *prâgma*, en tanto él es, efectivamente, el «agente» de la acción *(prâxis)* que se le atribuye (262e 11). Ese agente es ejemplificado en el texto (262e 11) por Teeteto, o sea, por algo determinado espacio–temporalmente (263a 8); pero Teeteto es considerado como correlato del enunciado no en cuanto él es este objeto sensible; antes bien, se trata, ciertamente, de este Teeteto que conversa con Sócrates, pero tomado en cuanto algo determinado en el enunciado «Teeteto está sentado» (263a 2). Teeteto es el ὅτου (262e 14, 263a 4), el «quien» ahora especificado (σύ 262e 14) que constituye aquello sobre lo cual (περὶ οὗ 263a 4) se enuncia algo: en efecto, allí se habla acerca de mí (περὶ ἐμοῦ 263a 5), responde Teeteto —el personaje—. De Teeteto se habla, entonces, en tanto resulta caracterizado en el discurso como agente de una cierta acción (ἔργον 263a 4) o como parte de un estado de cosas —el περὶ οὗ o aquello sobre lo cual se dice algo en la enunciación—. Teeteto es un *ón* y no otra cosa que lo que dice el enunciado; no es el mero referente de la denominación, no es considerado en cuanto un objeto particular denotado por el nombre. Él es, más bien, el sujeto de una acción, el *prâgma* de una *prâxis*, el ὅτου del περὶ οὗ, sobre el que el *lógos* enuncia algo; y lo es en tanto lo primero dentro de este conjunto de componentes está dado, precisamente, por ese conjunto, que constituye una totalidad articulada, el estado de cosas que representa «Teeteto está sentado».[48] El correlato del *lógos* es el producto de la composición (συνθεὶς 262d 13) a que se da expresión en el enunciado. «Teeteto» representa, entonces, el quien (ὅστις) sobre el cual (περὶ οὗ) se dice algo que es, en cierto sentido, diferente de él mismo. El sujeto se toma allí, entonces, *como* algo determinado de una cierta manera, no meramente indicado como una cosa allí existente. En verdad, esta última posibilidad no es la que realiza el *lógos* en primer lugar, y sólo nombra e identifica a este Teeteto aquí porque ya lo toma y entiende *como* algo.[49] Teeteto es el fenómeno que remite, entre otras, a la idea de hombre, a la luz de la cual se ve, entiende y dice algo sobre este Teeteto espacio–temporalmente delimitado. Esa cosa que representa Teeteto remite a una forma que es la misma que aparecía ya en la ejemplificación del *lógos*: hombre (262c 8). Allí mismo, el término «hombre» se tomaba como la forma bajo la cual se subsumen los particulares, como una

48 *Cf.* Xenakis [1959].

49 *Cf.* Szaif [1998³], p. 469 ss.; sobre *Sph.* 263b *cf.* p. 465–474.

entidad (περὶ τῶν ὄντων 262d 2) considerada por el enunciado mediante la función específica de este último (δηλοῖ).[50]

§ 10.3. *Symploké*, predicación, verificación

Por el hecho de que Platón diferenció estrictamente entre las funciones del nombre y de la proposición, probablemente no se planteó la cuestión de la distinción entre proposiciones significativas y proposiciones verdaderas *a priori*. Incluso pudo suponer que en el caso de las proposiciones no decide sobre su significación la adecuación a un hecho, o sea, Platón habría sostenido que el sentido de las proposiciones no reside en la denominación de hechos ni su verdad depende de la denotación de objetos. La ausencia de distinciones que en distintos contextos pueden resultar necesarias depende, probablemente, del concepto básico de proposición y significación que expone el *Sofista*, en cuanto este diálogo se restringe a la consideración de enunciados declarativos cuya característica distintiva, frente a otros que no tienen forma atributiva, reside en que son necesariamente portadores de un valor de verdad. Esa misma limitación en el modelo de proposición mínima que maneja el *Sofista (Sph*. 262c 5–7, 263c 3; *cf.* Arist. *Cat*. 4, 2a 4–10), donde no tienen lugar preposiciones, interjecciones y otros tipos de palabras *(Sph*. 261e 5–6), no propicia la formulación de criterios para distinguir entre significado y valor de verdad de un enunciado.[51]

He tratado de explicar que en el *Sofista* el *lógos* no es sólo dicción de algo, sino de ese algo tomado como algo determinado; o sea, un enunciado tiene como objeto una entidad en tanto la determina de una cierta manera. Esa determinación del sujeto se realiza a través de la predicación de algo diferente del mismo sujeto, mediante la combinación del predicado con el sujeto (262d 4) a través del verbo (262e 14). Así, se completa la explicación del funcionamiento de la proposición mínima, en la cual algo (ὅστις) se enuncia como algo (ποιόν τινα 262e 9). En la enunciación del *como* de algo se pone de manifiesto nuestra capacidad de enunciar las cosas tal como son o no son, lo que constituye una forma enunciativa que, para Platón, da cuenta de la característica específica del *lógos* (263ab), por la cual este posee un valor de verdad (263b 3).

---

50 *Cf*. Lorenz–Mittelstrass [1966], p. 135 (sobre la cualificación de las *eíde* como *ónta*; sobre el uso de «*prâgma*» *cf.* p. 136). Como los signos del habla (σημεῖα τῆς φωνῆς), algunas *prágmata* se combinan y otras no *(Sph*. 262d 8–e 2). «*Prâgma*» es el término general para el nombre–sujeto (262a 6–7), pero también se aplica a la *prâxis*, entendida como la acción–atributo (262a 3–4); ambas cosas se llaman *prágmata* en 262d 8.

51 *Cf*. Runcinam [1962], p. 109 s. Aristóteles distingue entre *lógos semantikós* y *lógos apophantikós (Int*. 4, 16b 33–17a).

El conocido ejemplo para el enunciado falso que pone el diálogo es «Teeteto vuela» (263a 8), que se compone semánticamente también de modo correcto y utiliza el mismo sujeto que en la otra enunciación. El extranjero de Elea intenta dar ahora una explicación de la verdad y la falsedad, habiendo ya aclarado la composición del *lógos* a través de la tesis que indica que el *lógos* es esencialmente una composición de diferentes términos que articulan formas. Dicha explicación apela a la característica recién mencionada del *lógos* —es decir, al funcionamiento específico que consiste en determinar algo como es o como no es— y no, en cambio, a la mera condición necesaria para que un enunciado tenga significado. La combinación posible de formas —afirmada, en este caso, para un individuo (Teeteto)— establece, empero, la condición para la verdad y la falsedad. El significado de una proposición plantea el marco en el cual el estado de cosas que ella representa puede verificarse a través de un hecho. Entender el significado de una proposición implica saber que las cosas serán de la manera en que la proposición las enuncia si esa proposición es verdadera. El valor veritativo de una proposición reside, entonces, en la realización de una posibilidad ideal; el enunciado verdadero es la *symploké eidôn realizada* que constituye el cumplimiento de las condiciones de verdad de lo que enuncia la proposición.

§ 10.4. Alcance y límites de la explicación platónica. *Symploké* y proposición verdadera o la distinción entre corrección sintáctica, significación y verificación

En su explicación de la verdad y la falsedad proposicionales, Platón utiliza su doctrina del no–ser como diferencia.[52] La *symploké onomáton* no puede alcanzar más que para establecer la condición necesaria, no la suficiente, para la significación del *lógos*. Pues la combinación de términos lingüísticos fija la condición sintáctica que debe satisfacer cualquier discurso para ser significativo o para ser un enunciado corretamente construido. Sin embargo, la corrección sintáctica de las palabras, por sí sola, no garantiza la significación, ya que, de ser así, deberíamos admitir como discurso con sentido a todas las expresiones sintácticamente correctas, también a las significativamente absurdas y a las lógicamente imposibles.

La restricción a una consideración exigua de tipos de proposición, tanto en lo sintáctico como en lo semántico,[53] parece haber conducido a Platón a analizar

52 *Contra* Heinaman [1983b], p. 183.

53 Un ejemplo de ello está dado por el hecho de que Platón no tiene en cuenta proposiciones cuyo absurdo significativo no puede ser reconducido a la discusión sobre la verdad o la falsedad del

la falta de significación directamente como falsedad, y, con ello, a dejar intacto el problema de enunciados carentes de significado o provistos de significado *(semantikós)*, pero que no pueden explicarse correctamente en cuanto a su característica semántica apelando al valor de verdad. Esto puede explicarse si reparamos en el hecho de que Platón establece en la significación del enunciado las condiciones que tiene que satisfacer el correlato del enunciado para ser verdadero.[54] A su vez, esta última tesis platónica descansa sobre una aprehensión según la cual el valor de verdad de una proposición depende de la significación, establecida por una cierta combinación de ideas. La tesis platónica sobre el *lógos* como *symploké* de formas se usa en el diálogo para explicar la condición para la verdad/falsedad del enunciado. Sólo de esta manera puede entenderse, a mi juicio, que esa tesis tenga validez en la explicación del valor veritativo del enunciado.[55]

Pero también un enunciado falso es un *lógos* en tanto dicho enunciado constituye una cierta *symploké*. Tal es la tesis en *Sofista* 263a 9, 263b 3 y en todo este contexto. De otro modo, deberían eliminarse del ámbito del *lógos* los enunciados significativos falsos. Que un enunciado falso sea un *lógos* es condición para que Platón pueda sostener la tesis según la cual ser falso es corresponder incorrectamente a un hecho y no, en cambio, no decir nada o no corresponder a nada —a un no–hecho—. «Teeteto vuela» es, por cierto, una *symploké eidôn*, pero no una combinación de formas verdadera, pues no enuncia una combinación efectiva de ideas, no representa un estado de cosas que puede ser verdadero, es decir, ser instanciado por un hecho. El *lógos* falso se halla, por decirlo de alguna manera, al borde de quedar excluido de la clase de proposiciones que pertenecen al *lógos.* Sin embargo, ello está lejos de conducir a Platón a una posición coincidente con la tesis sofística que sostiene que la falsedad es imposible, pues, para Platón, un enunciado falso es también una combinación, sólo que de formas incompatibles o contrarias.[56] Para Platón, esto alcanza para justificar la falsedad. En tanto la significación proposicional

---

enunciado. Queda sujeto a hipótesis si Platón consideró proposiciones de una forma sintáctica ligeramente diferente, *e.g.* «sentarse es atribuido a Teeteto» o «el caminar es bueno para la salud». *Cf*. Runcinam [1962], p. 118.

54 Enunciados no descriptivos —que deberían ser considerados, desde un punto de vista platónico, como enunciados aparentes— son no sólo los que no poseen la forma enunciativa, sino también otros que, aun estando dotados de una forma similar a la que corresponde a los enunciados *stricto sensu*, no están caracterizados por la alternativa verdadero/falso; así *e.g.* definiciones, emisiones o juicios de valor, etcétera.

55 De esta manera entiendo la interpretación de Lorenz–Mittelstrass [1966], p. 130, cuando ellos afirman que un entrelazamiento de ideas tiene lugar *sólo* cuando una cosa se enuncia tal como es *(Sph*. 263a 11–b 7).

56 «Sentarse» y «levantarse» —los ejemplos puestos en el diálogo— son contrarios, *cf*. Arist. *Cat*. 5, 4a 23–28.

no se entiende fuera del marco de la correspondencia posible con la realidad —aunque la significación no depende de la realidad—, en el platonismo el significado de un enunciado constituye no sólo una condición necesaria, sino también, hasta cierto punto, suficiente para la verdad. Probablemente, en virtud de que toda *symploké* de ideas correcta produce conocimiento y ya que cuando se trata de este último no hay lugar para la falsedad, un *lógos–symploké* genuino no puede ser menos que verdadero. De esta manera, el pleno sentido de la *symploké* de formas se realiza en la verdad proposicional.[57] Este es un paso fundamental para reconocer la relevancia de la tesis platónica sobre el *lógos* (259e 5–6) en la explicación de la verdad proposicional (263a 11–d 4).[58]

§ 10.5. El no–ser y la falsedad

La expresión de una *symploké eidôn* dice de algo–que–es que es, o sea, de algo–que–es–*F* que es, efectivamente, *F (Sph*. 263b 4–5). El *lógos* falso, en cambio, dice algo diferente de lo que algo es (263b 7), enuncia algo diverso de todas las propiedades que caracterizan y pueden atribuírsele al sujeto (263b 11) —en el caso de un sujeto sensible y contingente, dice algo diverso de cualquiera de las propiedades que se le atribuyen con verdad en un tiempo determinado—. El enunciado falso atribuye a algo propiedades diferentes como si no lo fueran o enuncia lo que no es como lo que es (263b 9). Esto equivale a atribuir a un sujeto propiedades diferentes como si fueran idénticas a ello (θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ

57 Proposiciones donde entran nombres propios, tal como el de «Teeteto», pueden considerarse en virtud de que los particulares sensibles son tomados por Platón, en general, como un conjunto de propiedades y considerados como tales en el presente contexto de su análisis de la proposición. *Cf*. Hamlyn [1955]; Runcinam [1962], p. 111 s.

58 *Cf.* Lorenz–Mittelstrass [1966], II, para lo siguiente *cf*. p. 138 ss. Ackrill reaccionó contra la interpretación de Cornford–Ross, para quienes Platón sostendría sólo que en todo enunciado se introduce, al menos, una idea. *Cf*. Cornford [I.C. 1991[2]], p. 285 ss.; Ackrill [1955], p. 199 s., 205. Contra la concepción del particular atribuida a Platón en la nota anterior se expresó Moravcsik [1960], p. 120 s. Para Moravcsik (p. 126), la pluralidad de formas que la sentencia platónica sobre el *lógos* anuncia como subyacente a toda proposición se justifica por lo que él mismo llama «"es" relacional», que representa una forma más junto a la del predicado. Sin embargo, el problema planteado por la génesis del *lógos* es el de la combinabilidad de las formas y su garantía formal, de tal manera que todo enunciado envuelve ya, según esa garantía hace posible, una pluralidad de formas.

καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα 263d 1–2, 263b 11[59]). A partir de la doctrina de las partes de la alteridad se puede explicar, entonces, el enunciado verdadero y el falso.

El *lógos* falso dice algo diferente de una entidad considerada en su determinación (τινος 263c 5) o atribuye, por ejemplo, a «Teeteto» propiedades diferentes (θάτερα) de las que le corresponden, enunciando sobre su propia determinación predicados diferentes de la misma (λεγόμενα [...] θάτερα 263d 1), pero como si fueran los que efectivamente le corresponden al sujeto (θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ 263d 1). Con respecto a Teeteto, tales predicados no son, o son realmente οὐκ ὄντα (263b 12) o μὴ ὄντα, que se toman, erróneamente, como ὄντα respecto de la identidad del objeto (263 d 2). Tanto el *lógos* verdadero como el falso articulan formas u ὄντα (263b 11–12).[60] Lo que distingue a uno de otro es el hecho de que, en el primer caso, se atribuye a un sujeto lo idéntico —es decir, se le predican propiedades que constituyen la determinación positiva del sujeto y delimitan su misma identidad—; mientras que en el otro caso se atribuye al sujeto lo diferente.[61] Esas líneas remiten claramente al pasaje anterior del excurso, donde se explica, en función de la nueva comprensión del no–ser, la negación como oposición entre las partes de la alteridad y del ser–*F* (258a 11–b 4).[62]

---

59 Leo el texto unánime de los *codd*. El uso de ὄντως es el mismo hasta el final del diálogo, *cf. Sph*. 268d 3. *Sph*. 263d 1–4 explica la falsedad y confirma que la *sýnthesis* de nombre y verbo, que en este caso compone el *lógos* falso, es algo real y verdadero (ὄντως τε καὶ ἀληθῶς 263d 3–4). 263b 11 confirma que el *lógos* falso atribuye predicados reales, que no son reducibles, entonces, a decir nada de un sujeto (237e). La entidad que fundamenta el uso de «no–ser» explica la posibilidad del *lógos* falso. *Cf*. Kostman [1973], p. 204 s.; Szaif [1998[3]], p. 492 s., sobre *Sph*. 263d 1–4 y 263b. La fórmula en *Sph*. 263b 7 (ἕτερα τῶν ὄντων) puede haber influido la vieja corrección (Cornarius, S. XVI) de ὄντως por ὄντων en 263b 11, por la cual en esta última línea se diría casi lo mismo que en 263b 7, con la sola disparidad dada por la referencia al objeto (τινος) de la predicación (περὶ σοῦ). El γὰρ del segundo enunciado introduce una aclaración sobre el qué del discurso —περὶ ἕκαστον—, reafirmando lo dicho en 256e 6–7. Sobre el pasaje *cf*. O'Brien [1995], p. 117–130; Szaif, p. 475–481 (sobre ὄντως en 263b 11 *cf*. 254d 1, 258b 9 s., c 2 s., d 5 s., 252a 8–10). La consistencia entre la doctrina de las partes de la alteridad y la explicación de la falsedad se hace visible, considerando 257de, espec. 257e 2–6.

60 *Sph*. 263b 11–12 y 256e 6–7 no presentan tesis inconsistentes, aunque entre ellos se registra la siguiente diferencia: mientras que en el primer pasaje —referido a lo diferente y a lo falso— se dice que el no–ser es «mucho» (πολλά), en el segundo —que introduce la idea general de la presencia de ser y no–ser en cada cosa— se dice que el no–ser es «ilimitado en cantidad» (ἄπειρον δὲ πλήθει). Al hablar de algo concreto, el no–ser se restringe al número limitado de las propiedades que son incompatibles con las que se atribuyen verdaderamente al objeto. *Cf*. la expresión conclusiva de 259b 5–6. O'Brien [1995], p. 79–83, cree, en cambio, que ambos pasajes son incoherentes.

61 *Cf*. Detel [1972], p. 103.

62 En *Sph*. 258b2, οὐσία se dice de la ἀντίθεσις que existe entre las partes de la naturaleza del ser (ser–*F*) y de lo otro (no–ser–*F*). Esa antítesis es una *ousía* porque no significa (σημαίνουσα 258b

§ 10.6. «Teeteto vuela»

«Volar» es *incompatible* con alguno de entre todos los predicados que le caben efectivamente a Teeteto *qua* hombre. El enunciado «Teeteto vuela» atribuye al sujeto una propiedad que, siendo diferente de todas las propiedades en las cuales participa Teeteto, se predica como si fuera idéntica a alguna de esas propiedades del sujeto *(cf. Sph.* 257b 9–c 2). Aquí parece que hay que entender τῶν ἄλλων τι μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὒ [...] en el sentido de la *totalidad* de predicados que no se predican verdaderamente del sujeto. La distinción que existe entre los predicados que se atribuyen y no se atribuyen a *x* es una distinción fuerte, se trata de predicados *contrarios*, que no pueden decirse de un sujeto al mismo tiempo —en el caso de que se trate de un individuo— y en el mismo respecto. En esa relación se hallan «sentarse» y «volar» respecto de Teeteto–hombre. A mi juicio, sólo esta interpretación de *héteron* ofrece una explicación correcta de la falsedad. «Otro» representa, en principio, un concepto más amplio que el de «incompatibilidad», aunque abarca a este. Por esta última razón, mi interpretación no atribuye al texto un cambio de significado en el uso que del término «diferencia» se hace en el excurso sobre los géneros superiores y en la explicación de la falsedad.[63] La *symploké eidôn*, que articula constantemente una identidad y abre el espacio virtual de una alteridad especificable, da, entonces, una justificación suficiente de la falsedad de un enunciado con sentido, como puede ser «Teeteto está erguido», cuando es verdad de Teeteto que está sentado. En este caso no se trata, visiblemente, de incompatibilidad entre la idea de hombre y la de estar parado. Para Platón, la incompatibilidad se sitúa, más bien, en la alteridad o contrariedad en que se halla un cierto predicado respecto de los que son atribuidos con verdad al sujeto.[64]

Con relación al significado de *héteron* en el excurso sobre los géneros superiores y en la justificación de la falsedad, la intención platónica es explicar lo contrario sobre la base del significado de lo otro *(Sph.* 258b 3–4), para corregir el error tocante a la aprehensión de *enantíon* (257b 3–4, esto se retrotrae a 237b 8, 240b), que es la misma que dirige la errónea interpretación de la negación.[65] De esta manera, no hay un cambio de significado en la noción de alteridad, introducida en ambas instancias del diálogo. El significado posible de la oposición contraria surge de la identidad de algo, articulada en una determinada

3) nada menos que algo diferente de ser–*F* —una parte de la naturaleza del ser—; por esa *ousía* hay que entender genuinamente un «estado de cosas»: *x* no es *G*.

63 *Cf.* Lorenz–Mittelstrass [1966], p. 142; Ryle [1960], p. 447.

64 *Cf.* Ackrill [1955], p. 205. Szaif [1998³], p. 489 ss., 498 s.

65 *Cf.* aquí *supra* § 4.5. ss.

symploké y expresada en una proposición.[66] Es visible a partir de aquí que Platón retrotrae la cuestión de la verdad al espacio lógico de la compatibilidad entre ideas, lo que responde, probablemente, a su orientación a ciertas formas proposicionales y a cierta clase de entidades, como las de la matemática y las de la misma dialéctica. Pero ¿significa esto que la aplicación de la doctrina del no–ser fracasa en la explicación de la falsedad proposicional en general? Las limitaciones platónicas en la consideración de las formas proposicionales resultan evidentes a ojos modernos; sin embargo, aquella teoría expresa una pretensión fundamental, que puede mantenerse en el análisis de otras formas de proposiciones falsas: la de explicar lo falso como la atribución de un predicado que no corresponde al sujeto —en lenguaje platónico: un predicado que es diferente respecto de los que conforman la determinación de algo.[67]

§ 11. Ciencia, verdad y el problema de la filosofía platónica o la filosofía platónica como problema

Platón aborda la cuestión de la verdad en el mismo contexto programático donde plantea el problema de una fundamentación de la ciencia dialéctica. El problema de la verdad, dentro de la posición platónica, coincide con el del valor objetivo de una determinada enunciación. Una proposición es entendida por Platón en cuanto emisión de un juicio o expresión de un pensamiento y la cuestión de la verdad se plantea en términos de la correspondencia entre el estado de cosas, representado en ese pensamiento, y un hecho, es decir, se formula en términos de la adecuación entre la cosa representada o mentada y la cosa misma. La realidad se hace accesible, para Platón, a través de la articulación, registrada en el *lógos*, de una propiedad formal fundamental. Por ello, la ciencia se define en Platón como ese modo específico de hacer accesible el ente en su verdad, *i.e.* en su articulación concreta de identidad y diferencia. Así, se puede comprender mejor la estrecha relación en que se hallan ciencia y verdad en el inicio de la filosofía del *lógos*, ya que esa relación está determinada por un concepto de verdad que no se equipara con la opaca coincidencia de una representación de tipo figurativo con un hecho real, sino que la verdad se realiza sólo cuando la realidad es aprehendida en su estructura a través del *lógos.*[68]

---

66 *Cf*. M. Frede [1967], p. 95; Kamlah [1963], p. 25 ss.

67 *Contra* Kamlah [1963], p. 45 ss. *Cf*. Natorp [1994], p. 310 s.; Bonitz [1968], p. 208 s.

68 El resultado de la explicación de la correlación entre *lógos* y *ón*, emprendida por la filosofía platónica tardía mediante el esclarecimiento del sentido dialéctico de ambos, constituye un

La verdad supone una especie de «encuentro» con la cosa misma en cuanto verdadera. Esto corresponde a la verdad del ente (ἀλήθεια τοῦ ὄντος), que es sólo posible mediante el acceso que franquea el *lógos*. La verdad se determina, así, con un rasgo por el cual una proposición remite siempre a su verificación, *i.e*. a la remisión objetiva de su significado. Al sentido de esta remisión objetiva pertenece el que el estado de cosas expresado en la enunciación no es algo que pueda calificarse como equivalente al hecho real con el que se halla en correspondencia, sino que la verificabilidad[69] del *lógos* adecuado —que tiene por base la referencialidad del mismo (el hecho de que todo *lógos* es un *lógos tinós*)— consiste, más bien, en la expresión de la cosa misma, en convertir a esta última en una cosa enunciada. Esta tesis sobre la verdad ontológica coincide con aquella caracterización por la cual denominamos «verdadero» a un estado de cosas mentado, cuando él es la cosa o el hecho mismo, o sea, cuando lo dicho en el *lógos* es la cosa misma o la cosa en su propia determinación, el ente que se enuncia tal como es. A tales estados de cosas se los denomina «reales» y, con ello, los distinguimos de los falsos, no, en primer lugar, de los ficticios. Platón sostiene que la verdad de la proposición, entendida como adecuación, remite, necesariamente, a la verdad del ser, en tanto aquélla constituye un «mostrar» la cosa misma, la determinación dialéctica del ente.

Estas observaciones reafirman para Platón una elaboración, en varios puntos mejorada, de la tradicional doctrina de la adecuación. El punto central de la teoría platónica de la verdad como adecuación reside en la explicación dialéctica de la identidad del objeto. Esa estructura formal dialéctica de la identidad no es sino la estructura en virtud de cual la cosa puede ser verdadera, o sea, puede ser llamada τὸ αὐτό *X*, lo que algo es en sí mismo. La identificación de la cosa, que tiene lugar en la adecuación, entendida en estos términos, se apoya en la mismidad del ente. El interés específicamente filosófico por la verdad se define, en Platón, como el interés por determinar la estructura dialéctica de la totalidad de entidades, no de una parte aislada de la realidad. La filosofía se hace, entonces, una investigación dialéctica de los principios del ente.

En estas investigaciones comencé aludiendo a la ocasión filosófica en la cual los viejos conceptos de la metafísica podían ser interrogados de nuevo, tomándolos ya no más como conceptos efectivamente vigentes, sino como

---

esclarecimiento de los componentes de la adecuación —algo que Heidegger [1986[16]], p. 216, reclamara como una necesaria aclaración de la «relación ontológica» *(Seinszusammenhang)* presupuesta en la formulación tradicional de la doctrina de la *adaequatio*.

69 La «verificación» hace referencia aquí a una posibilidad de la enunciación. «*Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist,* dass es *das Seiende, zu dem es ist,* entdeckt». *Cf*. Heidegger [1986[16]], p. 218. La *verificación* se ejecuta, entonces, como un hacerse verdadero del ente en el medio del *lógos*.

objetos de la interrogación por su sentido; esto podía realizarse reconstruyendo la génesis de esos conceptos. Este planteo adopta la figura de una *reapropiación* de los conceptos metafísicos fundamentales; con ello hago referencia a la nueva posibilidad de una relación singular con esos conceptos, pues ahora ellos se consideran, de alguna manera, no a partir de la misma trama de la historia de la metafísica, sino en tanto producciones teóricas referidas a determinados objetos. Los resultados que hasta aquí creo haber alcanzado acerca del problema conjunto de ser, verdad y *lógos* en la filosofía platónica no permiten suscribir el posicionamiento de esta filosofía en el marco de una ontología de la *presencia (Anwesenheit)*, sostenida sobre la base de una aprehensión tácita y atemática de la *temporalidad (Zeitlichkeit)*, en tanto horizonte de la comprensión del ser, que, por cierto, sólo en la consumación de la historia de la metafísica, con Hegel y su apropiación de la historia como ontología, hizo completamente transparente la real orientación del pensamiento metafísico a un modo determinado y privilegiado de la temporalidad. El sentido dialéctico de la identidad, que constituye lo que enuncia y muestra la proposición verdadera, tampoco impulsa a continuar inscribiendo la epistemología platónica en el marco de un privilegio de la *nóesis*, entendida como aprehensión de una realidad estructuralmente simple y que aparecería en su forma organizada como algo presente. Si esto valiera para la epistemología platónica, entonces no se podría hallar un método como el de la *diaíresis*, que se propone determinar la identidad mediante la articulación de las diferencias y establecer la unidad de cada forma mediante la combinación de una pluralidad de ideas.

A través de una investigación dirigida a los supuestos que la filosofía platónica articula, intentaré reconocer, en los capítulos siguientes, el horizonte del problema que mueve al platonismo[70] y procuraré esclarecer la metodología y epistemología propias de la dialéctica platónica.[71] Hasta aquí, he tratado de hacer aceptable que el origen de la dialéctica platónica tardía reside en el problema del *lógos* y que este asume el papel de hilo conductor del desarrollo de esta filosofía. En este enfoque pueden destacarse tres consecuencias. Por un lado, la filosofía platónica no se toma como un esqueleto o un esquema metafísico, sino, en cambio, como un pensamiento en acción, cuyo problema —y aquí se halla el segundo resultado— no se muestra, lisa y llanamente, en consonancia con ciertos aspectos fundamentales de la «metafísica de la presencia». En tercer lugar, hay una implicación que no es desconocida, ciertamente, para la ciencia histórico–filológica del platonismo; sin embargo, el establecimiento de las dimensiones de este tercer factor parece sólo alcanzarse

70 *Cf.* capítulo 7.
71 *Cf.* capítulo 6.

una vez que la distancia respecto de la metafísica ha abierto nuevas perspectivas para la filosofía y para la relación interpretativa con su historia. Pues, a mi juicio, la dialéctica platónica de unidad y multiplicidad plantea un problema que resulta visible sólo cuando se la puede entender fuera del marco de la metafísica de la presencia, que, hasta cierto punto, dominó la historia del platonismo y su interpretación. En efecto, el mismo concepto dialéctico del *lógos* tiene que sustraerse del horizonte en que lo coloca esa metafísica, para que su rendimiento y posición en la filosofía platónica sean determinados con mayor precisión. En los próximos capítulos procuraré mostrar algunos lineamientos fundamentales de la dialéctica platónica, que se apartan de la figura de la metafísica de la presencia.

Esta interpretación se sustenta históricamente en una explicación del vínculo entre la filosofía platónica y el eleatismo. A mi entender, la ontología eleática sufre algo más que una mera modificación a través de su recepción por la dialéctica platónica. En efecto, la posición eleática se hace insostenible para Platón, en tanto una tesis rectora acerca del horizonte de comprensión de la realidad. El carácter ontológico fundamental de la *asistencia* se quebró con la dialéctica platónica, para dejar lugar, en una conservación transformada de su dirección, al desarrollo de una filosofía que se mueve en un nuevo horizonte, el cual le quita a la asistencia su carácter directriz para la comprensión de la realidad. En el caso de que esta ubicación histórica de la dialéctica platónica sea correcta, deberá discutirse si una filosofía que subordina la asistencia de las formas a la articulación del sentido ontológico que determina la articulación de los principios de la unidad y la multiplicidad indefinida puede pertenecer a la constelación de la metafísica de la presencia.

La filosofía platónica se caracteriza por rescatar de la pura negatividad al mundo inestable de las apariencias sensibles, cancelando la oposición excluyente entre ser y aparecer a través de la crítica de uno de los criterios sobre los que giraba esa posición: el criterio ontológico de la asistencia plena, que postula una unidad absoluta. A una metafísica de ese tipo la reemplaza otra, que intenta explicar la realidad a partir de una estructura dialéctica graduada, abarcando tanto entidades sumamente ordenadas y unitarias, como entidades escasamente organizadas y determinadas.[72] El ámbito de lo sensible demarca ahora el espacio del aparecer de las ideas, la «*fenomenalidad*» de las formas, donde rige una diferencia tipológica entre las entidades relacionadas (formas y particulares sensibles), es decir, una diferencia basada en el orden y la estabilidad *(Phd.* 78cd). Creo que esta diferencia no implica una «separación» entre

72 *Cf.* Gaiser [1968²], p. 170 (fig. 48); Stenzel [1933²], p. 77 s.

cosas, concebidas bajo el modelo de la presencia, que segrega una apariencia indeterminada, múltiple y «ausente». La fenomenalidad es el aparecer mismo de las formas, que dará lugar a la «salvación de los fenómenos» a través del orden reflejado en la realidad sensible. El sentido del fenómeno reside en las formas, que constituyen unidades ideales con partes organizadas. En la explicación dialéctico–formal de la *méthexis* a través de la *koinonía eidôn*, la unidad de las formas no se entiende a partir del sentido de lo uno, que provee el criterio ontológico del «presente». Esto da lugar a que el problema ontológico de la filosofía platónica tardía no se plantee en torno a la relación entre «dos mundos», sino que concierna a la articulación dialéctica de una pluralidad de formas.

Capítulo 5
Número e idea

§ 12. La dimensión de los principios en la articulación del *lógos* del *eîdos*. Platón y la interpretación de su filosofía entre dos transmisiones

Mediante un abordaje «problemático» de la filosofía platónica, en el sentido perfilado en el parágrafo anterior, me propongo discutir, a continuación, hasta dónde alcanzó esa filosofía un desarrollo y una formulación sistemática de sus conceptos. En relación con esto tiene lugar, en el marco de la investigación reciente, la cuestión del lugar histórico y sistemático que ocupan las denominadas «doctrinas orales» o «esotéricas» de Platón.[1] A partir de la consideración de las

1 Utilizo aquí el término «esotérico» con el significado según el cual Krämer y Gaiser han hablado de tesis presentadas exclusiva o preeminentemente dentro del círculo de la Academia antigua, sin asumir, con ello, la existencia de una doctrina oral esencialmente divergente de la difundida a través de los escritos, aunque admito la posibilidad de hablar de una mayor sistematización de ciertas teorías en el ámbito de trabajo que se constituyó en la Academia. Para la distinción del «esoterismo» platónico frente a otros distintos *cf*. Szlezák [1993], p. 152–155. Sobre este problema *cf*. la correcta evaluación de Oehler [1965]; también Gadamer [1968]; y las discusiones de v. Fritz [1966]; [1978d]. La síntesis más reciente del estado de la cuestión puede consultarse en las contribuciones publicadas en *Méthexis* VI [1993]. Una lista de bibliografía sobre la discusión relativa a las doctrinas no escritas de Platón (hasta 1989) puede verse en Krämer [1993⁴], p. 418–436. La más completa y fructífera reunión de artículos sobre el tema sigue estando representada por Wippern [1972].

doctrinas orales reconstruidas intentaré contribuir aquí a una mejor explicación de la estructura de los conceptos, de la metodología y del alcance sistemático de esta filosofía. Si esta consideración tiene éxito, alcanzará algún mayor sustento la tesis relativa a la consistencia y complementariedad entre las posiciones fundamentales de las transmisiones directa e indirecta de la filosofía platónica.

§ **12.1.** *Metretiké* y *diaíresis* en el concepto de las formas

Una forma se define a través del proceso de división de un género. En su aspecto metódico, este procedimiento está inspirado en las técnicas y tiene como objetivo determinar una idea a través del establecimiento preciso de su relación ontológica con las especies emparentadas. Una forma se define a la manera en que se halla el «número» preciso, el límite que deslinda lo que está más allá, similarmente a como se hallan en un allende el más y el menos que Platón toma como un principio del ente (τὸ πλέον καὶ ἔλαττον *Plt.* 284b 8, pero ya antes ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις 283c 3–4 y τὸ μέγα καὶ σμικρόν 283e 8–9; *cf. Phlb.* 24a 9; *Prt.* 357a 1–2, b 2–3). En el *Político* se habla de lo que excede a la naturaleza de lo medido (μέτριον) y es también insuficiente. Esa estructura abarca palabras y obras, es decir, toda la realidad (283e 3–4) o todo lo que es susceptible de «generación» (285a 1–2). Lo generado puede ser alcanzado a través de las dos distintas técnicas de medición que introduce el pasaje (283d 7–9).[2] Esta noción de lo generado permite determinar la verdadera naturaleza de lo que deviene (283 3–5). Pasajes como este inducen a pensar que la filosofía platónica admite una *génesis* que va más allá del mundo sensible y atañe a todo lo que está compuesto por un índice de variación. La génesis sería, con ello, no sólo un concepto aplicable a las entidades sensibles —definidas por el hecho de estar sujetas a generación y corrupción y a una serie de tipos de cambio—, sino también, y esencialmente, un concepto ontológico, es decir, atinente a la estructura de las entidades ideales y eternas. Esto acuerda, por lo demás, con esa información aristotélica, según la cual Platón habría postulado una materia sensible y otra distinta para las entidades inteligibles *(Ph.* III 4, 203a 9–10), más precisamente, una materia para la multiplicidad de las ideas. Esta especie de «materia inteligible» no es otra cosa que el principio de indeterminación, que se halla presente en todo lo que es generado con su concurso. Aristóteles no admitió que exista generación fuera de las entidades sensibles y denunció una contradicción en cuanto al orden de las prioridades en la tesis

2 *Cf.* Santa Cruz [1995]; Migliori [I.C. 1996], *ad loc.*

platónica de una génesis de las dimensiones y de los números, génesis que los platónicos postularían en virtud de que asumen que tales entidades poseen una naturaleza compuesta de materia y forma.[3] En esa crítica encontramos una restricción para hablar de génesis, que se formula a partir de los propios conceptos ontológicos del estagirita, basados, en este caso, en la separación entre entidades físicas, compuestas de materia sensible y forma, y otras que son no compuestas (inteligibles)— *(cf. Metaph.* N 3, 1091a 12 ss.; 2, 1088b 14 ss.; 5, 1092a 21–b 8). Quien niega la génesis dentro de las ideas parece compartir, hasta cierto punto, las suposiciones de la crítica aristotélica, aferrándose a una división de entidades que habría sido establecida por Platón en la teoría «clásica» de las ideas. Más adelante volveré a ocuparme de esta cuestión.

El principio de indeterminación platónico comprende concreciones específicas *(Plt.* 284e). En las ciencias a las que alude el pasaje citado (aritmética, geometría plana, geometría sólida, astronomía 284e 4–5[4]) se registra un rendimiento relevante para la dialéctica, en cuanto a partir de la consideración del *modus operandi* de esas ciencias puede establecerse que todas ellas determinan el medio formal, el número del ente. Es preciso destacar el carácter dramático con que se señala la relevancia que esto tiene en *Político* 284b. Así como en el *Sofista* fue necesario demostrar el verdadero significado del no–ser para salvar el *lógos*, análogamente, resulta aquí preciso demostrar que la naturaleza de lo que deviene, en su carácter formal de exceso y defecto, se halla estructurada no tan sólo por una relación interna (πρὸς ἄλληλα *Plt.* 283e 10) —en cuanto lo más grande es siempre tal respecto de algo más pequeño, y viceversa—, sino, además, por otra relación distinta, que no se refiere a la

3 En la generación natural, análoga a la producción artificial *(cf.* Arist. *PA* II, 646a 24–b 10; y el tratamiento de Vigo [1989], p. 100 ss.), Aristóteles reconoce como opuestas a *ousía* y *génesis* desde el punto de vista de la antero–posterioridad; es decir, allí es primero en el orden de la generación lo que es último en el orden de la sustancia (actual y realizada). Aristóteles critica constantemente la tesis platónica de una génesis de los números y de las dimensiones ideales, apelando —desautorizadamente, como intentaré demostrar— a eliminar toda distinción *(cf. Metaph*. M 2, 1077a 24–31; N 2, 1088b 14–28) entre una génesis natural y una ideal —que, por lo demás, él mismo no deja de reconocer, *cf*. B 5, 1002a 28–b 11; Θ 5, 1044b 22; N 3, 1091a 18–22; 5, 1092a 29–33)—. Ross [II.C. 1953^3], II, p. 414; Cattanei [1996], p. 213 s. Es interesante observar que esta posición platónica, que podríamos calificar de «constructivista ideal», no debe verse en contradicción con el «anticonstructivismo natural», que defiende Platón en el marco de una controversia planteada en la teoría matemática de la época. *Cf*. Cattanei, p. 223 s., 233 s.

4 En *Plt.* 284e 5 leería ταχυτῆτας *(T)* (D.B. Robinson, *contra* Diès), pues, así, creo que se construye mejor la sucesión de ciencias, que en un clásico (*cf. R*. VI: imagen de la Línea y VII: *curriculum* de la *paideía* filosófica) sentido platónico enuncia este pasaje, donde se presenta también la serie dimensional ordenada.

oposición entre miembros (πρὸς τοὐναντίον μετροῦσιν 284e 5), sino que concierne a todo lo que es susceptible de generación, es decir, de tener un más y un menos. Esta segunda estructura ordena y determina todo lo que está sujeto a la «generación», poniéndolo en una referencia. Pues también las ciencias o técnicas operan e, incluso, son capaces de producir lo que producen (284e 5–6) fijando en una referencia la indeterminación. Esta referencia tiene que ser, empero, no una determinación sin más, sino una determinación «necesaria», pues es la determinación de una cosa dentro de los márgenes posibles establecidos por la necesidad que caracteriza a todo lo que lleva en sí el más–y–menos (ἀναγκαία οὐσία 283d 9). Algo se mide de esta manera, cuando lo que es susceptible de ser medido, en cuanto justamente se extiende en un espectro de indeterminación, de más y menos, resulta puesto en referencia a un medio o medida (πρὸς τὸ μέτριον 283e 11, 284a 2).[5] El *Político* precisa defender esta tesis, análogamente a como el *Sofista* requería esclarecer el no–ser para salvar el *lógos* (*Plt.* 284b 6–c 1). Pero ¿qué es lo que análogamente se trata de salvar en el primero de esos diálogos? Es la determinación del político mismo, en tanto este ejecuta la imposición de una referencia válida para lo que deviene en su establecimiento del orden a través de leyes para el buen gobierno de la comunidad. Pero esa actividad de medición ontológica de lo más y lo menos es una instancia de otra general, cuyo rendimiento consiste en el establecimiento de lo exacto o preciso (284d 2), que es indispensable para toda génesis de algo bueno y bello (284a 10–b 1; *Phlb.* 25e 8, 26a 4, b 1–3). En el diálogo se declara, expresamente, este imperativo: τὸ μέτρον σῳζῆναι *(Plt.* 284b 1).

El procedimiento de la *diaíresis*, análogamente, articula la multiplicidad, que se presenta de manera indeterminada en primera instancia. Ese procedimiento metódico reconoce su rasgo esencial precisamente en la articulación del espacio ontológico que se halla entre la unidad y la multiplicidad indeterminada. Articular la indeterminación en formas interrelacionadas significa encontrar en ella la pluralidad, la cual es efecto del dominio de la indefinición por el límite que produce orden a través de las determinaciones. Esto es la *generación del ente*, la γένεσις εἰς οὐσίαν del *Filebo,*[6] que consiste, básicamente, en el establecimiento del *arithmós* en tanto expresión del orden sistemático, fijado dentro de la variación, del más–y–menos y de las múltiple diferencias, que constituyen la estructura de la multiplicidad.[7] Para poder reconstruir esta tesis

5 Sobre esto *cf.* Krämer [1959], p. 320, *passim.*

6 *Cf.* aquí *infra* § 20.2.

7 Sobre la relación entre la división y la medición de formas *cf.* aquí *infra* § 16. ss.

me parece útil tratar de explicar la naturaleza de los elementos dialéctico–formales, implicados en esta «metrética» de la génesis.[8]

§ 12.2. Idea como *arithmós*

Explicadas en su estructura dialéctica, las formas exhiben la estructura del *arithmós.*[9] Esto permite comprobar en la misma estructura del *lógos*, que articula las formas tomándolas en su estructura numérica, una concreción plena de la posición del *arithmós* y de las ideas que constituyen los principios de los números «por sobre» la naturaleza genérica de las ideas. Es parte, entonces, de la teoría del *lógos* que elaboran los diálogos tardíos esa tesis que transmiten Aristóteles y Teofrasto acerca de las *ideas–número* (εἰδητικοὶ ἀριθμοί) como *principios* (ἀρχαί) de las formas; tales principios se postulan en una relación con las formas análoga a aquella por la que se llegan a postular ideas como principios de los fenómenos sensibles *(cf.* Teofrasto *Metaph*. 13 *(Test. Plat*. 30 (Gaiser))[10]). Ambas instancias del mismo proceso explicativo de la realidad, tal como habrían sido puestas en práctica por los platónicos, son descriptas por Teofrasto como «reconducción a los principios» (ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς). El contexto *(cf.* 12–13) de este pasaje establece con claridad cuáles son los principios a los que, a su vez, se reconducen o reducen las ideas–número; el uno y la díada indefinida. Platón es contrapuesto por Teofrasto a quienes no establecen con claridad ni se ocupan, como es necesario, del engendramiento (γέννησίς) de la pluralidad de las cosas del cosmos a partir de los principios —la crítica aristotélica a la naturaleza «episódica» del universo de Espeusipo es bien conocida y tiene relevancia en este contexto, *cf.* Arist. *Metaph*. N 3, 1090b 16–20.[11]

---

8 Este capítulo se apoya en los resultados filológicos obtenidos por Krämer sobre el tema; *cf*. espec. [1959], III y IV. Para la crítica de las fuentes *cf.* Krämer [1968]; Gaiser [1968]; *contra* Cherniss [1945]; Cherniss [1946²], espec. p. 119 ss. n. 77, p. 166 s. n. 95.

9 *Cf.* Bröcker [1949], p. 221.

10 Alejandro de Afrodisia *in Metaph*. 56, 5–6, explica que las ideas son principios de todas las demás entidades, y, en cuanto ellas son números, son también los principios de esas entidades. En 56, 6–13 informa que los principios del número son el uno y la díada, que porta en sí misma la indeterminación del más y del menos. La exposición de Alejandro parte del dato de cierta equiparación entre ideas y números, como es corriente en Aristóteles, pero se dirige a exponer los principios del número como principios de las ideas, después de haber dicho que los principios de éstas son también elementos de las entidades —como igualmente informa reiteradas veces Aristóteles, *cf. e.g. Metaph*. A 6, 987b 18–20—. *Cf*. Aristóteles *Metaph*. A 6, 987b 18–20. *Cf. infra* Apéndice I.

11 En *Metaph*. N 3, 1090b 20–24 Aristóteles expresa un pensamiento coincidente con el de Teofrasto en cuanto a la explicación completa —al intento, por lo menos— de Platón —Platón tiene

La *idea–número (cf.* Arist. *Metaph*. M 9 1086a 5; N 2, 1088b 4; 3, 1090b 5)[12] es un tipo de entidad que contiene la *relación (lógos)* a la cual se reduce todo *eîdos* en su propiedad formal. Ella no se define, entonces, como una pura cantidad, sino, más bien, como la medida y la proporción, de lo cual la cantidad es sólo una expresión posible. Esa relación y medida constituye una instancia ontológica de reducción, en tanto expresa aquello que puede explicar la complicación articulada en el nivel inmediatamente inferior y dependiente. Su naturaleza se hace claramente comprensible en el esquema de una *diaíresis*, donde interviene la determinación del *eîdos* fijado como referencia de la multiplicidad indefinida de formas, tal como ellas se presentan en un principio potencialmente. En una explicación análoga a la que condujo a hablar de ideas para comprender fenómenos, se llega ahora a postular ideas con naturaleza «numérica» a fin de dar cuenta de la estructura ordenada que constituye a las ideas.[13] Los principios de estas últimas son los encargados de explicar su estructura; a través de ellos se da cuenta de la jerarquía y del orden en general, dominantes en la vinculación mutua entre las ideas. Esos principios no pueden ser números matemáticos, cuya razón es la combinabilidad y cuya naturaleza es la falta de toda distinción (ἀδιάφοροι) que garantiza su operabilidad matemática (ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν). Aristóteles informa que esas ideas–número son —absurdamente postuladas por los platónicos, según él, aunque obligados por sus propias suposiciones

---

que ser el aludido en primer lugar en 1090b 20–21, mientras que la posición de Jenócrates es la que tiene en cuenta el texto en 1090b 28–32, donde se hace una observación parentética; *contra* Cherniss y Heinze—. En efecto, Platón habría intentado explicar las más diversas entidades de manera coherente. Esta pretensión se contrapone a la «mala tragedia» de una *phýsis* sin conexión entre sus partes, *cf*. contra Espeusipo 1090b 13–20. Sobre este pasaje (1090b 13–1091a 5) *cf*. Gaiser [1968], p. 39–49. A la posición platónica la afectaría, de acuerdo con el pasaje aristotélico, la falta de una fundamentación de la relación o conexión postulada entre los distintos (sucesivos, *próteron–hýsteron*) niveles de lo real (números, magnitudes, apariencias sensibles), con lo cual Platón (junto con Jenócrates) terminaría incurriendo en un universo episódico similar al de Espeusipo. Además, Platón se ve enredado en los problemas derivados de la falta de criterios válidos para sostener la distinción entre los dos tipos de números que postula (ideales y matemáticos). En síntesis, Aristóteles sostiene que la posición platónica no explica la existencia de distintas clases de entidades a partir de la asunción de los mismos principios para todas ellas. *Cf*. Krämer [1993⁴], p. 164. A partir del intento de solucionar este problema surgieron opciones divergentes en la Academia antigua. Para ellas *cf*. Cattanei [1996], p. 149 ss., 155 ss.

12 Este tipo de entidades es, esencialmente, una forma cuya naturaleza es la del *arithmós: ideas–número*, pero no la del número matemático. Esas ideas–número no son, simplemente, ideas de los números *(cf. Phd*. 96e–97b, 101e; *R*. VII 526a 2–4), sino que ellas representan el carácter aritmético y la idealidad pura de esas ideas de números y, consecuentemente, también de los números matemáticos —aunque no únicamente de las entidades matemáticas.

13 *Cf.* Ross [II.C. 1953³], I, LXVIII.

teóricas a proceder así— inoperables (ἀσύμβλητοι, *i.e.* no añadibles, κατὰ πρόσθεσιν, *cf. Metaph.* M 6, 1080a 23 ss.; 7, 1081b 35 ss.[14]), aspecto que se pone de manifiesto en la naturaleza jerárquica, es decir, en lo que se podría describir tentativamente como el carácter «ordinal» de la estructura de ideas que organiza esos números especiales.

§ 12.3. La función explicativa de las ideas–número

Según Aristóteles, las ideas platónicas representan números *(e.g. Metaph.* A 6, 987b 18–25) y los «principios» o «elementos» de aquéllas son principios y elementos de todas las entidades. Los números son las causas de las entidades, pero no los números matemáticos, sino los ideales, *i.e.* aquellos que son precisamente causas o principios de las ideas mismas y de las restantes entidades dependientes de las formas. A precisar la naturaleza y la función que desempeñan esos números especiales no contribuye la repetida recusación aristotélica de la posibilidad de admitir entidades como los números ideales. Esta objeción del estagirita opera sobre la base de una confusión entre los números ideales y los matemáticos —de lo cual son deudores, en alguna medida, los testimonios posteriores que dependen de los informes de Aristóteles—.[15] Aristóteles plantea impugnaciones a la doctrina de los principios, considerando la díada como un compuesto de unidades matemáticas, lo cual confirma su aprehensión del número ideal como conjunto de unidades, es decir, como un número matemático *(cf.* A 9, 991b 31–992a 10).[16]

14 De allí deriva el problema de su «génesis» (γένεσις) a partir de su «producción» (γέννησις) desde los principios. *Cf. Metaph.* M 7, 1081b 10 ss.

15 Toda la discusión de *Metaph.* M 7 confirma, ampliamente, la distinción platónica entre ambos tipos de números. Jenócrates, *cf. Metaph.* M 8, 1083b 1–8, identificaba el número matemático y el número ideal, M 9, 1086a 5–11. Espeusipo, por su parte, admitía únicamente el número matemático, *cf. Metaph.* Z 2, 1028b 21–24; Δ 10, 1075b 37–1076a 3; N 3, 1090b 13–20. Una tercera, o cuarta posición, si como primera se cuenta la de Platón, es la de aquellos mencionados imprecisamente sólo una vez por Aristóteles en M 6, 1080b 21; estos admiten únicamente el número ideal. *Cf.* Ross [II.C. 1953³], II, *ad* M 1, 1076a 20–21; *cf. Metaph.* A 6, 987b 14–16; Z 2, 1028b 19–21; Cleary [1995], p. 275 s. Esa distinción hecha por Platón entre dos tipos o clases de números —con lo cual la posición platónica admitiría, según Aristóteles, tres *ousíai*: ideas–número, números matemáticos y entidades sensibles— es lo que justifica que en un pasaje polémico Aristóteles presente como obligatoria para Platón la asunción de un «cuarto género»: el de las magnitudes ideales, *cf.* N 3, 1090b 20–24; *cf.* también A 9, 992b 13–18; M 6, 1080b 25 (23–30); 9, 1085a 5–7. *Cf. infra* Apéndice II.

16 *Cf.* Ross [II.C. 1953³], I, *ad loc.* La interpretación de Alejandro de Afrodisia y de Bonitz, adoptada por Tricot, es la correcta: la «díada» hace referencia allí a la díada indefinida.

La identificación entre números e ideas[17] no puede significar —como creyó Ross[18]— la equiparación lisa y llana de las ideas con los números ideales. El aspecto matemático de la filosofía platónica no consistió en esa plana reducción de las *ousíai* a cálculos con números. Antes bien, la naturaleza de las ideas–número constituye una expresión del orden establecido por el predominio del principio del límite y la determinación sobre el principio opuesto de lo indefinido. Así, toda forma se explica como una *relación*, un *lógos*, un *número ideal*, no una cifra o cantidad arbitraria que se obtuviera del cálculo de la magnitud que le cabe a un cierto número en una serie computada. Antes bien, el número ideal representa la relación en que se halla la determinación que constituye una forma con las determinaciones que la preceden y siguen en el orden ideal, en el entramado en que cada forma se encuentra lógicamente vinculada, ocupando un puesto entre las ideas. Estos puestos determinan la relación y el orden, a la manera en que es presumible hay que pensar la serie de las ideas–número, extendida hasta la década —si es que esta doctrina fue realmente platónica[19]—; tales ideas–número se generan en primer término a través de la cooperación de los dos principios.[20]

17 Cherniss se opuso frontalmente a que Platón hubiera sostenido una doctrina del tipo que le adjudica Aristóteles; *cf.* [1945], p. 33 ss., 47 s.; [1946²], p. 175–222; sobre las ideas–número *cf.* p. 195–198. Este rechazo se apoya en el mismo platonismo propagado por Cherniss, que acepta ideas singulares (ideas de números), pero no reconoce a Platón haber hecho un análisis ulterior de lo ideal, con lo cual se halla cerrada toda perspectiva de una filosofía de los principios; *cf.* [1946²], p. 197 *fin*. s. Contra la metodología de Cherniss *cf*. Krämer [1959], p. 433 ss. *Cf*. Cherniss [1945], III. La misma Annas [II.C. 1988], p. 16, objeta metodológicamente las interpretaciones que rechazan masivamente los informes de Aristóteles sobre la teoría platónica de los números. Esos informes se articulan, según la autora, en argumentos «detallados, técnicos, pacientes e incisivos» en contra de dicha teoría en *Metaph*. M–N.

18 *Cf.* Ross [II.C. 1953³], I, LXVII–LXXI; pero se rectifica en Ross [1989²], p. 257, n 7, aceptando la posición de Robin [1963], p. 454 ss., p. 450–468 (subordinación de las ideas a los números ideales). Pasos adelante para resolver este conflicto fueron dados por Stenzel [1933²]; Gentile [1930]; Wilpert [1949], p. 59 ss., 157–172, *passim*; Krämer y Gaiser.

19 Aristóteles no tuvo capacidad receptiva para esta tesis, *cf. Metaph.* M 8, 1084 a 10 ss., porque concibió la serie limitada (1084a 10, 1084a 31–32) que se extiende hasta la década como una serie de unidades sin más relación mutua que la que puede existir entre las unidades comparables. Contra cualquier limitación en la serie numérica *cf.* 1084a 25–27; *cf*. 1084a 29–b 2. En Δ 8, 1073a 21 s., critica la falta de una demostración que apoye la tesis de la limitación de los números. Sobre M 8, 1084a 33–37 *cf.* Robin [1963], p. 313 ss. n. 275, y p. 660 ss. n. 266 IV. Sobre la infinitud como atributo de los números en Aristóteles *cf*. Cattanei [1996], 31 s., con el clásico pasaje de *Ph*. III 6, 206a 9–19.

20 Stenzel logró hacer más claro el sentido del uno y la díada indefinida, mostrando el arraigo de ambos conceptos ontológicos del platonismo en la matemática griega; *cf*. [1933²], IX y X.

Es preciso acentuar en esta generación *(cf. Metaph.* N 4, 1091a 23, 29) la acción conjunta de dos principios. Pues el *eîdos* es, por un lado, una entidad que se define a través de su posición en relación. De esa posición surge su determinación propia como un límite a partir del establecimiento de las diferencias. La forma es una cifra definida a partir de lo más y lo menos, que la circundan en la vinculación que existe entre su propia identidad y las diferencias. La «oscilación» del más y el menos, que constituye un aspecto de la diferencia, arroja como resultado que la determinación de cada forma se explica como el establecimiento de un equilibrio o una igualación:[21] la variación, causada por la diferencia, se fija en un límite al definir algo, al dar un *lógos* de una entidad mediante una fórmula que determina la multiplicidad de propiedades en un orden único, en una unidad ideal–total.[22] La tesis de la *unidad de los principios* y la *multiplicidad de sus funciones* en la explicación, «reducción» (ἀνάγειν) y «generación» (γένεσις) de los distintos ámbitos de la realidad es algo de fundamental importancia en la consistencia y el desarrollo mismo de la teoría de los principios platónica.[23]

La tesis de una composición (μῖξις), así como la idea del surgimiento (γένεσις) o producción (γέννησις) de entidades no sensibles a partir de elementos (στοιχεῖα), fueron inaceptables para Aristóteles *(cf. Metaph.* M 9, 1085b 4–12; N 2, 1088b 14–22; 5, 1092a 21–b 8).[24] En N 4, 1091a 28–29, Aristóteles insiste en que la «génesis» de los números no es un concepto meramente teórico, sino que todo discurso acerca de la «generación», en estos casos, debe entenderse de manera literal *(cf. Cael.* I 10), es decir, contabilizando las implicaciones físicas y temporales que se siguen para las entidades concernidas. Pero Aristóteles razona aquí *(cf.* las objeciones de *Metaph.* M 2) aplicando su propio esquema de prioridad en sustancia y en naturaleza *(cf.* Θ 8, 1050a 4–6; A 8, 989a 15–16; *Ph.* VIII 7, 261a 13 ss.; *PA* II 1, 646a 24–27) a las entidades que los platónicos explican como generadas posteriormente, pero que, para ellos, no son «más sustanciales» ni se componen a partir de elementos menos perfectos y completos, tal como

---

21 Sobre el mecanismo que explica la generación del primer número ideal par (la díada definida) mediante la «igualación» de los miembros desiguales de lo grande y lo pequeño por efecto del principio de determinación *cf. Metaph.* M 7, 1081a 25; 8, 1083b 24; N 4, 1091a 23–27.

22 «*Nous définissons donc l'Idée en général comme détermination d'une relation*». *Cf.* Robin, [1963], p. 461. La unidad, característica de las formas, como tales (αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον), constituye un aspecto distintivo del número ideal frente al matemático. *Cf. Metaph*. A 6, 987b 18.

23 *Cf.* Apéndice III.

24 *Cf*. Szlezák [1987], p. 49–51, con la remisión a Pl. *R*. VII 527ab (en la construcción de los objetos geométricos no es apropiado ver una acción que los haría surgir, como si ellos fuesen entidades temporales); *cf.* Adam [I.C. 1963^{2}], II, p. 118.

lo entiende Aristóteles bajo el régimen de un modelo biológico, operante en su refutación de *Metafísica* M 2, 1077a 31–36).[25]

La pluralidad de ideas, postulada desde un comienzo por el platonismo, sólo se explica suficientemente a base de la postulación de dos principios cuya cooperación da por resultado un universo jerárquico de ideas, organizado a través de sus conexiones. La noción de forma como totalidad contiene esa referencia sintética a la unidad y a la multiplicidad indefinida cuya postulación como principios se hace sobre uno y el mismo plan de explicación.[26] El más–y–menos formal del principio de indeterminación[27] expresa la potencialidad —de allí que Aristóteles identifique este principio con la causa material— que se halla latente en la determinación causada por el principio correspondiente —de allí, igualmente, la identificación aristotélica del mismo como causa formal—, cada vez que tenemos una entidad fijada en un límite preciso, más allá del cual, en dos direcciones formales, ese límite da lugar a la diferencia, al no–ser y a la multiplicidad indeterminada. Por eso, en la noción de relación, de referencia formal de las formas y las entidades en general a cosas y propiedades diferentes de sus propias identidades, se registra una expresión lógica del principio de indeterminación. Toda relación formal entre la identidad y la diferencia, fundada en la vinculación entre la unidad determinante y la multiplicidad indeterminada, implica la referencialidad que caracteriza a las formas, que se hallan extendidas en una red de relaciones.

§ 13. Significado filosófico y problemas de la teoría platónica de las ideas–número

El número matemático se determina por la cantidad de unidades que contiene y por su lugar en la serie que constituye el producto de la operación de añadido de unidades; es un «número operable»,[28] una cantidad medible

25 Sobre *Metaph*. M 2 *cf*. Cleary [1995], p. 299 ss.

26 En *Metaph*. A 6, 988a 7–14, Aristóteles observa que esta filosofía reconoce un mismo principio formal y material. Ambos se aplican de un modo en el ámbito de las ideas y de otro en el de las entidades sensibles. *Cf.* Ross [II.C. 1953^3], I, LXVIII. El dato de un mismo plan de explicación, que va desde los fenómenos, pasa por las ideas y llega hasta los números ideales, se extrae también de Arist. *Metaph*. A 9, 991b 13–21; N 5, 1092b 8–23.

27 ἄπειρον y τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον en el *Phlb*., ἀόριστος δυάς aparece en los testimonios junto a τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, *cf. Metaph*. A 6, 987b 25–27, b 33, 988a 13; M 7, 1081a 14; 8, 1083b 23–26; N 1, 1088a 15; 3, 1090b 32–1091a 5. *Cf.* Ross [II.C. 1953^3], I, LVII y LVIII ss. Sobre ἡ ἀόριστος δυάς *cf*. Ross, *ad Metaph*. M 7, 1081a 14; Robin [1963], p. 641–654.

28 *Cf*. *Metaph*. M 8, 1083a 34. El fundamento de la operabilidad reside en que las unidades com-

a través de la unidad, lo que hace que el número sea múltiplo de la unidad. Cada número es conmensurable con todos los números, ya que se compone de unidades homogéneas e idénticas.[29] Ésta es básicamente la aprehensión aristotélica del número.[30] El número ideal, en cambio, no recibe su denominación [...] διὰ ποσότητα μονάδων.[31] Ese carácter inteligible único de la idea–número hace de ella algo incomparable, inoperable en virtud de ser específicamente diversa, algo no compuesto de unidades abstractas, homogéneas y agregadas —en la idea del cinco o en el cinco ideal no hay un agregado de la idea del dos sumada a la del tres, ni la díada es la mitad de la tétrada—, algo que es completamente determinado. Un número matemático, en cambio, no es algo determinado como una forma, aun cuando sea delimitado.[32] Este tipo de número representa, entonces, algo distinto de un número constituido a partir de unidades abstractas (μοναδικὸς ἀριθμός *cf.* Arist. *Metaph.* M 8, 1083b 16–17; N 5, 1092b 20; M 6, 1080b 19; 8 1083b 17).

---

ponentes son compatibles, *cf.* M 6, 1080a 20–21; 7, 1081a 5–7. Entre los números matemáticos no hay diferencia de tipo específica (6, 1080a 17–21).

29 Una buena cantidad de intérpretes sostiene que, con sus ideas de números, Platón se habría adelantado a la concepción moderna de los números naturales (desde Cook–Wilson hasta Tarán); *contra* Pritchard [1995], cap. 3 y 4. Sobre el tema en gral. *cf.* Klein [1934]; Pritchard, I. Por su parte, Annas [II.C. 1998], p. 8 s., ve en el concepto *standard* del número matemático que acepta Platón una noción cercana al número integral positivo aplicado a la medición de conjuntos de unidades puras o indiferenciadas. Eso sería algo similar a lo que Frege llama *Anzahl*, *i.e.* el número que establece cuánto hay de cierta cosa. Sin embargo, Annas sostiene que en Platón habría una oscilación entre esa manera de concebir el número –*i.e.* como la cantidad de un conjunto de unidades puras por medio de la cual se mide y determina cierto número de cosas, lo que daría lugar al número *físico* o a la cantidad de cosas físicas, y el número como una propiedad más entre otras de las cuales participan las cosas sensibles.

30 *Cf. Metaph* N 1, 1088a 4–6. Sobre la simetría como propiedad numérica *cf.* Cattanei [1996], p. 25 s. El número como cantidad de unidades es la noción corriente en la aritmética griega, también reconocida por Platón como correspondiente al número matemático (*R.* VII 526a 2–4; *Phlb.* 56d 9–e 4; *Phd.* 101c 6: aquello por participación en lo cual algo es ἕν; δυάς denota la idea de dualidad, por participación en la cual algo es δύο, *cf.* 101c). Acerca de la filosofía de la matemática de Aristóteles *cf.* Annas [II.C. 1988], p. 26–41; Mignucci [1987]; Happ [1971], 7.4.; A. Mansion [1987], V § 2.–§ 4.; Cleary [1995], VII, V. Según Krämer [1972], p. 352, de todas las numerosas partes del conglomerado platónico, heredadas por Aristóteles, la doctrina de los números ideales constituye la única que el estagirita rechaza totalmente. *Cf.* Apéndice V.

31 *Cf.* Siriano *in Metaph.* 113, 24.

32 *Cf.* Arist. *Metaph.* I 4, 1055b 25–26. El número es un todo (πᾶν), Δ 23, 1024a 1–2; esa tipificación está relacionada con la composición del número a partir de unidades indiferentes en cuanto a la posición. Cattanei [1996], p. 25; sobre la imposibilidad de mutilar el número, lo que lo distingue de las sustancias, *cf.* p. 26 s.

§ 13.1. Concepto y generación de los números ideales

Parte principal de cualquier intento de reconstrucción de la generación de los números ideales hasta la década consiste en hallar un modelo que no convierta a esos números en operables. Postular una generación de aquéllos por adición —por ejemplo: explicando la generación de un número impar mediante la conjunción del uno con el par anterior— y por multiplicación —aduciendo como una explicación para la generación de las potencias del dos la «caída» de la díada sobre el uno, y dando cuenta de la generación de los restantes números pares, que no son potencia de dos, por medio de la caída de un número impar sobre otro—[33] significa convertirlos, de alguna manera, en operables. El propósito de la postulación de la generación de los números ideales es, en cualquier caso y más allá del controvertido detalle de su producción, el de señalar que por efecto del uno–principio —no del número ideal uno— se produce la determinación que «opera», en cada caso, sobre la díada–principio —no la díada–número ideal que surgiría por fijación de la potencialidad de variación, por igualación del potencial más–y–menos que le pertenece a la díada–principio *(cf. Metaph.* N 4, 1091a 24–25)—. El efecto de la díada–principio es descripto por Aristóteles como δυοποιός, un «duplicar» o «producir cantidad» (ποσοποιόν M 8, 1083a 13). En virtud de ese proceso hay, en general, cantidad y la multiplicidad que ella conlleva. Cada número ideal tiene que ser entendido como un producto singular (ἕν τι),[34] conforme a su naturaleza singular específica (ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον); constituye, entonces, un producto de la «operación» especificadora de esos dos principios en la generación de cada número.[35] Entre

---

33 *Cf.* las tres posibilidades mencionadas por Arist. *Metaph*. M 8, 1084a 3–7.

34 No hay dos, tres o más números ideales de cada uno: *Metaph*. K 2, 1060b 6–12; M 7, 1081b 8–10, 1082a 10 s., 1082b 22–26; N 6, 1093b 21–24.

35 *Cf*. Alejandro de Afrodisia *in Metaph*. 56, 20 ss. Sobre los platónicos (¿Jenócrates?) dice Aristóteles que la operación del uno–principio se limita a una sola vez, probablemente a la generación del primer número: el dos de la serie de los números ideales. La operación del principio de indeterminación, en cambio, no estaría restringida, como sí, en cambio, lo está la del principio contrario. Los restantes números ideales se generarían, en lo que concierne a su determinación, por la operación indirecta del uno–principio, que se hallaría ya en los números ideales producidos, los cuales operarán sobre la díada indefinida —la segunda causa— dando como resultado, primero, el cuatro y, posteriormente, el ocho, mediante las operaciones respectivas del dos y del cuatro sobre la díada indefinida. Esta misma operación explicaría fácilmente la génesis del seis y del diez por la acción del tres y del cinco sobre la díada–principio, aunque restaría dar cuenta todavía del conocido problema atinente a la justificación que exista para la generación de los números impares: tres, cinco, siete y nueve. *Cf*. Arist. *Metaph*. A 987b 33–35, 988a 2–3; M 7, 1081a 21–22; 8, 1083b 36–1089a 7, 1084b 37–1085a 1; M 7, 1081b 21–22, 1082a 11–15, 1082a 29–31; N 4, 1091a 23. *Cf. infra* Apéndice IV.

los distintos números ideales cabe suponer el régimen de un orden diversificado en diferentes productos, que expresa, en conjunto, un mapa lógico completo.[36] Cada número ideal dentro de la década debía estar llamado a representar la esencia de una forma y el conjunto total de esas esencias implicaría la totalidad misma de las formas.[37] Así, los números ideales representan la primera expresión del orden y la estructura del cosmos.

Para Aristóteles, constituyó el resultado de una equivocación o una confusión entre metodologías —lógica y matemática[38]— esa tesis platónica, según la cual el número sería tanto *ousía* como *stoikheîon* y, por ende, una entidad actual y potencial a la vez; por ello, la perfección de lo acabado residiría —absurdamente y sin la necesaria distinción entre los dos puntos de vista expresados en dichas metodologías— en el compuesto y en el componente. La confusión platónica llegaría a afectar a la noción del uno mismo, que sería algo conceptualmente indeterminado entre lo anterior y lo posterior, algo material y formal a la vez. El resultado de estas confusiones platónicas dañaría la solidez lógica y la plausibilidad teórica de la doctrina de los principios *(cf. Metaph.* M 8, 1084b 4–1085a 2).[39] Dicho problema atinente a la posición platónica gira en torno a la cuestión de la «reducción» a los principios de la naturaleza dialéctico–formal de ciertas ideas, que lleva a la postulación de principios o elementos, aunque, por cierto, esa postulación no se ejecuta en la dirección determinada por la metodología de la abstracción y la generalización.

En orden a restablecer el sentido de esta doctrina, más allá de algunos de sus detalles problemáticos, es necesario suponer una restricción de tipo en la combinación entre la mónada y la díada, restricción por la cual se debe buscar una alternativa teórica a la operación matemática entre unidades, de tal manera que, en lugar de constituirse una serie continua de números ideales —lo cual es contradictorio con el concepto mismo de este tipo de números—, se conforme una totalidad jerarquizada según la expresión del orden, que es el

---

36 Contra esta doctrina, Aristóteles *(cf. Metaph*. M 8, 1083b 36–1084a 1; *Ph*. III 6, 206b, 27 ss.; *Metaph*. M 8, 1084b 31 s.; L 8, 1073a 19 s.) objeta que la postulación de un límite para los números arrojaría como sobrante una gran cantidad de *ousíai* o *idéai*: *Metaph*. M 8, 1084a 10–27. *Cf*. Teofrasto *Metaph*. 12. Contra Cherniss, de Vogel demostró que no hay contradicción entre textos como *Metaph*. M 8, 1084a 10–17; Λ 8, 1073a 14–23; 3, 1070a 18–19, ni entre ellos y la posición atribuida a Platón por parte de Teofrasto (números anteriores a las ideas). *Cf*. de Vogel [1949], p. 80 ss.

37 En este sentido hay que entender la conexión de los cuatro primeros números con las magnitudes ideales *(cf. e.g. Metaph*. N 3, 1090b 21–24). *Cf*. Gaiser [1968²], p. 107–111.

38 Sobre los métodos «elementarizante» y «universalizante» en *Metaph*. M–N *cf*. Cattanei [1990].

39 Para la crítica aristotélica a la incompatibilidad entre teoría de las ideas y teoría de los principios *cf.* Wilpert [1949], p. 105 ss.

resultado fundamental de la «cooperación ideal» de los principios de las ideas–número. Esta característica de los números ideales no excluye la operabilidad y constitución por adición, peculiar de los números matemáticos, así como tampoco contradice a las ciencias su superación a través del esclarecimiento de su propia idealidad y de la dialéctica intríseca, que articulan las hipótesis científicas. Las ideas–número no constituyen el género de los números matemáticos; ellas representan, más bien, el *orden formal* dispuesto según leyes ideales, que domina la estructura de las ideas.[40] Una estructura de ese tipo se halla en el antes–y–después, una propiedad que en el caso de los números ideales tiene que entenderse dentro del marco dado por la jerarquía de singularidades específicas independientes, generadas de acuerdo con un cierto orden.[41] La idea–número no constituye, entonces, un conjunto unitario de unidades indiferentes, que puede ser producido ya por adición paulatina de las unidades (κατὰ πρόσθεσιν), ya por división en porciones de un conjunto mayor (κατὰ μερίδας) *(Metaph*. M 7, 1082b 33–37).[42]

40 En el examen de los posibles modos de concebir los números *(Metaph*. M 6, 1080b), Aristóteles destaca como una posición perfectamente atribuible a los platónicos aquella según la cual es posible entender los números ideales como ordenados según el antes y el después (1080a 16–18), donde el nivel anterior contiene la inteligibilidad del nivel inferior y no se suprime conjuntamente (συναναιρεῖν) si el inferior es suprimido (ἀναιρεῖσθαι) *(cf. e.g*. Arist. *Protr*. fr. 5 (Ross, p. 32); *Metaph*. Δ 11, 1019a 1–4; *EE* I 8, 1217b 11–13; Sexto Emp. *Adv. Mathem*. 269). *Cf.* Apéndice V.

41 Según Arist. *EN* I 4, 1096a 17–19, los platónicos no habrían introducido la idea o género común (1096a 24) para todo aquello en donde rige la estructura del anterior–posterior (1096b 7–27; *cf. Metaph*. B 3, 999a 6–12). Como consecuencia de ello, no habrían postulado ideas para los números. *Cf*. Robin [1963], n. 152, p. 612–626, discutió si esta aseveración puede aplicarse a los números ideales (Zeller) o a los matemáticos, inclinándose por la segunda opción; de otro modo opina Stenzel [1933[2]], p. 118 s. n. 3.

42 Sobre las alternativas para la generación de los números consideradas por Arist. en *Metaph*. M 8, 1084a 3–7 —un texto que no concuerda totalmente con N 3, 1091a 23— *cf*. Ross [II.C. 1953[3]], I, LIX–LXI; también [1989[2]], p. 214; *contra* Wilpert [1949], p. 211 s., 215 ss. «*The critique* [en M 6] *assumes from beginning to end that Form numbers are in some sense composed of units. If Aristotle is wrong about this, three and a half chapters of close argumentation are beside the point* [...]». *Cf*. Burnyeat [1987], p. 234. Cattanei, p. 16 (espec. n. 7, 8), señala que, aunque Aristóteles le reconoce a Platón la distinción real entre números matemáticos e ideales, en sus discusiones los «funde indiscriminadamente».

§ 13.2. Composición monádica y unidad del número ideal. Incidencia de las prioridades en la explicación de los compuestos

Aristóteles endilga a la tesis platónica de las ideas–número una inconsistencia con la noción misma de las formas, en tanto éstas exigirían una unidad sin composición. Los números que admiten composición son los matemáticos, compuestos, precisamente, de mónadas; la idealidad de las ideas–número no puede adoptar, en cambio, esa composición. En efecto, ésta atenta contra la eternidad de las formas *(Metaph.* N 2, 1088b 14–18) ya que lo compuesto de elementos —tal como los platónicos lo postulan y en la medida en que Aristóteles sostiene que todo lo que «es de elementos» resulta un compuesto— llevará en sí la potencialidad, derivada de su materia, por la cual la posibilidad de ser o no–ser jaquearía a lo compuesto cuyo acto no será, entonces, del tipo que corresponde a las entidades verdaderamente eternas. Pero, además, la composición a partir de elementos atenta de una segunda manera contra la unidad de la forma, puesto que su composición (A 9, 991b 21 s., 992a 1–10) haría que el número–compuesto carezca de individualidad conceptual o específica por el hecho de ser una sumatoria de otras ideas. Ambas objeciones son expresión de dos conceptos distintos de lo numérico. En efecto, el rechazo aristotélico de la «composición» a partir de elementos contiene una aprehensión del tipo al cual pertenecen las entidades compuestas que toma a los componentes como partes casi materiales u homogéneas. Esa aprehensión aristotélica no admite el valor platónico del concepto lógico de «parte» y «todo», que es el mismo en las formas y en los números ideales.

Aristóteles objeta constantemente a los platónicos que ellos no ofrecen una razón de la unidad del compuesto en general *(Metaph.* A 9, 992a 1–2). Esa misma objeción tiene como resultado el rechazo de la concepción platónica de las formas, si es que ellas son números, precisamente porque estos últimos no poseen una razón de unidad de tipo ideal. En otro texto importante (H 3, 1043b 32 ss.), Aristóteles declara que la misma dificultad atañe al concepto de *lógos* o definición (1044a 5–9), lo que tiene su base claramente en que el *lógos* en tanto definición es *lógos* del *eîdos* y este último es definido por los pensadores que allí Aristóteles tiene en su mira —incluidos los platónicos, es decir, aquellos que identifican *ousíai* y números (1043b 33–34)— como número. Los platónicos no habrían alegado ninguna razón para la unidad del *arithmós* ni del *eîdos* (1044a 2–5). Estas entidades constituirían meros «agregados (σωρός) de unidades» sin vinculación lógica (1043b 32–33). Aristóteles pretende (1043b 32–1044a 11) refutar la doctrina (platónica) de la reducción de la *ousía* a *arithmós*, mostrando que la unidad de la primera no puede ser del tipo que los platónicos atribuyen al número, al componerlo de unidades, con

lo cual hacen a la *ousía* ἐκ στοιχείου, lo que es conceptualmente imposible y se basaría en una confusión de la materia con la forma.

Pero la razón última que asiste a esta crítica de Aristóteles reside en su interpretación de las ideas platónicas como sustancias separadas *(Metaph.* Z 13; 14, 1039a 30–b 6), de lo cual conforman opciones aporéticas, correspondientes a una y la misma alternativa, por un lado, la falta de unidad ontológica en el seno de cada idea (1039a 30–33) compuesta de sustancias separadas o entidades actuales, determinadas e independientes; y, por el otro lado, la falta de unidad semántica del género (1039b 7–16). La primera de estas dificultades se constata también en el caso de las magnitudes y los números ideales (M 2, 1076b 11–39). Para este caso, Aristóteles explicita el amontonamiento producido por la explicación de las entidades matemáticas en tanto compuestos ideales generados, lo que atenta no sólo contra la unidad ontológica del *eîdos* (1077a 20–24), sino también contra la unidad del objeto formal de la ciencia específica que se ocupa de él (1076b 39–1077a 9). A esto aplica Aristóteles, suplementariamente, un esquema *standard* de su propia teoría madura de la sustancia, rechazando la pretensión de los platónicos, según la cual la separación de las entidades ideales las haría «anteriores en la sustancia» (πρότερον τῇ οὐσίᾳ, *cf.* 1077a 15–20), algo que choca contra lo que es el caso y lo que se acostumbra a admitir (1077a 15), pero que, además, es contradictorio con el esquema aristotélico de anterioridad–posterioridad (1077a 24–b 17). A base del criterio de la completud y la perfección, Aristóteles rechaza que lo primero en la génesis y en la definición pueda ser ontológicamente primario.[43] Aristóteles puede calificar a las entidades matemáticas ideales como meramente anteriores en la definición y la génesis, mientras que serían posteriores en la sustancia, sólo tras haberlas comparado con entidades añadidas (1077b 4–11) y equiparado con entidades que se aclaran en su *status* mediante su surgimiento «por sustracción» (1077b 9–10). Pero esto no corresponde al sentido de las entidades matemáticas ideales, postuladas como elementos por Platón, puesto que ellas no son sustancias separadas en el sentido en que lo entiende Aristóteles. La tesis aristotélica sobre la modalidad de lo matemático en M 3 constituye una solución directa de esta dificultad.[44]

Esta objeción de Aristóteles funciona, entonces, bajo el presupuesto de la equiparación de los compuestos matemáticos a los compuestos accidentales (M

43 Esta última separación de prioridades en *Metaph*. M 2 trae algunos problemas relacionados con la tesis aristotélica de la unidad de las prioridades en la teoría de la sustancia de Z, *cf*. 1028a 29–b 2. *Cf*. Ross [II.C. 1953³], II, *ad loc*.

44 Sobre las prioridades en Aristóteles *cf*. Vigo [1989]; Vigo [1990]; Cleary [1995], p. 301–307; Makin [2003]; Mié [2003a].

2, 1077a 36–b 11; Δ 11, 1018b 34–36[45]). Pero Aristóteles equipara la prioridad de los elementos a la de las partes sustanciales —existentes potencialmente en el todo—, cuando considera al tipo de entidades que los platónicos postulan mediante esa estructura de prioridad como cosas anteriores de acuerdo con el mismo modo en que son anteriores las partes actualizables (de un compuesto) al ser separadas en el momento en que el todo se disgrega (1019a 6–14). Pero la prioridad de las entidades elementales y, en última instancia, de los dos principios platónicos[46] no es de este tipo ni es susceptible de ser analizada mediante los conceptos modales aristotélicos de potencia y acto. Aristóteles da un nuevo sentido a la prioridad ontológica a través de su análisis de la misma en términos del cuarto significado de «ente», distinguido en Δ 7. Platón, en cambio, no analiza las entidades mediante el concepto de los compuestos aristotélicos (hilemórfico y accidental); por consiguiente, el tipo de prioridad de los elementos platónicos se sustrae a la alternativa entre prioridad en el ser y en la definición (Δ 11, 1018b 29–37). También me parece necesario buscar una explicación para la unidad del *eîdos* platónico fuera de los márgenes establecidos por los conceptos aristotélicos, que abordan ese problema en el contexto de su propia ontología.[47]

La singularidad del número ideal debe explicarse haciendo proceder su unidad a partir de la cooperación entre el uno y una parte de la pluralidad; la indivisibilidad de la idea–número se vería avasallada si procediera de la pluralidad misma. Estamos ante la mayor dificultad objetiva que Aristóteles tiene con la teoría platónica de las ideas–número, muchas veces destacada desde uno y otro ángulo: la cuestión de la justificación de un concepto de número y de su génesis a partir de los principios–elementos mediante las unidades que constituyen al número.[48] Pero con relación a este tópico central para la cuestión de la generación de los números ideales, creo que es preciso poner en tela de juicio el concepto mismo del número, considerado en la perspectiva de una «composición a partir de unidades». Pues se plantea una dificultad al concepto de unidad y síntesis ideal, si se supone que la cooperación de los principios del número

45 En *Metaph*. Δ 11, 1019a 1–14, Aristóteles introduce la prioridad «según la naturaleza y la entidad» (a 2–3), que atribuye a Platón (a 4), y corresponde a la metodología del suprimir–ser suprimido.

46 *Cf*. aquí *infra* § 14.1.

47 Sobre esto *cf*. aquí § 12.2., § 13.4.1., § 16.4.–§ 17.1.1.

48 Es parte de la dificultad que se presenta al tratar de explicar la unidad de los números platónicos el hecho de que su diferencia exigiría unidades diversas en múltiple sentido. Esto arroja una serie de graves problemas desde la perspectiva del estagirita. *Cf*. Cattanei [1996], p. 17 ss. (diferencia cuantitativa: 8, 1083a 4–6 (Cattanei, p. 23 s.); diferencia cualitativa: 1083a 9–11 (Cattanei, p. 24 s., 29 ss., espec. n. 33)).

tiene la forma casi de una composición material —que resulta, en cualquier caso, inadecuada a la pretensión de los platónicos—, del tipo que Aristóteles enumera como las únicas formas posibles de esa operación conjunta: μῖξις ἢ θέσις ἢ κρᾶσις ἢ γένεσις καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα (M 2, 1082a 15–26; 9, 1085b 11–12; N 5, 1092a 21–b 8[49]). El estagirita llega, así, nuevamente, a promover la abolición de los principios platónicos a partir de las dificultades presuntamente constatadas en las entidades que aquéllos deberían explicar (M 9, 1085b 19–21[50]).[51]

§ 13.3. El uno y la díada indefinida en el *arithmós*

El principal problema filosófico que concierne a la doctrina platónica de las ideas–número y que abarca a la controvertida reconstrucción de la generación de los números ideales reside en el concepto de *lógos* y en la metodología que se organiza de acuerdo con dicho concepto. El mismo tiene un correlato en la ontología de las ideas–número. Intentaré abordar, entonces, estas cuestiones para definir el significado filosófico de lo que puede reconstruirse con alguna certeza de esa doctrina platónica. Desde esta nueva perspectiva creo que se verá confirmada la determinación dialéctica del *lógos* que desde el *Sofista* nos resulta conocida. En orden a ello, trataré de aclarar, en primer lugar, el carácter eidético del número ideal. Si alcanzo a demostrar que la estructura dialéctica de determinación e indeterminación, organizadora de la noción platónica de las formas, se mantiene en los números ideales, podré verificar la vigencia y el alcance de la teoría del *eîdos*, en cuanto los diálogos definen una ontología a la luz de la explicación de las condiciones de la operación supuesta en la hipótesis de las ideas, y la continuación de ese programa es lo que habría llevado a una aprehensión eidética del número, entendido como primera expresión de los elementos y principios de orden.

La dialéctica del concepto del número no precisa sustentarse, estrictamente, en un esquema de surgimiento del tipo de la *diaíresis* de ideas, entendida como la *conditio sine qua non* para confirmar la estructura de síntesis de unidad y multiplicidad en el seno mismo de los números. Esa estructura «diairética» tiene que reconocerse como una expresión válida del orden dialéctico, pero, en definitiva, no como la expresión *standard* del mismo, sino como una forma

---

49 *Cf.* Robin [1963], n. 317.

50 *Cf.* Ross [II.C. 1953^{3}], II, *ad loc*.

51 Cleary [1995], p. 299 ss., discute los criterios en la crítica aristotélica a la unidad del número platónico; sobre los tipos de composición *cf.* p. 360–365.

entre otras posibles para la expresión de dicho orden. En efecto, la estructura de la *diaíresis* es válida para un ordenamiento de tipo genérico–específico, y resulta no poco cuestionable que dicho ordenamiento tenga también en los números ideales un ámbito de aplicación. La estructura numérica de las ideas puede explicarse bien, como se verá, sin recurrir a una hipótesis de ese tipo para la generación y el ordenamiento de los números, hipótesis para la cual existe, además, un muy limitado sustento documental. Lo que con esta hipótesis se pretende hacer comprensible, empero, tiene que confirmarse y explicitarse claramente y sin necesidad de realizar una aplicación forzada de ese tipo de esquema.[52] La génesis del número no favorece la postulación de un único género singular, ulteriormente divisible en especies, puesto que los platónicos postulan dos principios de la generación de tales entidades, y no uno. Además, la figura piramidal de la división tiene que desarrollarse a base de un análisis del contenido del género superior, lo que no es el caso tampoco en la posición de los dos principios del número. El carácter de «principio» del uno y la díada indefinida reside, antes bien, en su capacidad de dar razón, es decir, de constituir la estructura dialéctica de todas las restantes formaciones. Ése es el gran postulado platónico en su concepción de una filosofía de los principios. «Principio» significa, en este contexto, lo más simple y anterior respecto de lo que es compuesto a partir de ese principio–elemento. En el descubrimiento de los principios es la estructura que representa esa prioridad lógica y ontológica lo que se establece como doctrina.[53] Para ello no se precisa apelar a una propuesta esquemática, casi artificial y textualmente insegura, que, además, tampoco es capaz de explicar claramente la cooperación detallada de los dos principios en la dificultosa derivación de cada número.

La tesis del uno como «medida», que tiene su lugar en la aritmética griega,[54] pudo resultar vigente con plenitud en el platonismo e, incluso, elevarse de manera consciente en esta filosofía al nivel de un auténtico *principio*, al ser colocado «por sobre» todo tipo de unidad en tanto la forma productora de toda unidad. A ello obedece la postulación del uno–principio–elemento, que, ciertamente, no es principio en el sentido de una primera masa indefinida, de la cual se derivan todas las determinaciones, sino que lo es, más bien, en el sentido de la lógica contenida en la postulación de una *arkhé* en la filosofía griega; el

52 *Contra* Stenzel [1933^2], p. 31, 32–53. Sobre los problemas del esquema «diairético» de Stenzel y Becker se expresaron ya v. Fritz [1978d], p. 220 s.; Leisegang [1929a] y van der Wielen [1941]; también Gaiser [1968^2], p. 92 y Ross [1989^2], p. 231 ss., rechazan que entre los números ideales exista una relación de género–especie.

53 *Cf*. Alex. Aphr. *in Metaph*. 55, 22–23.

54 El número resulta, así, una «multiplicidad numerada» por el uno (Arist. *Metaph*. N 1, 1088a 5).

uno y la díada indefinida son principios en cuanto representan entidades sin las cuales no se puede dar cuenta del despliegue estructural de la realidad. El uno *qua medida* es principio en tanto todo lo real es portador de una medida de determinación. El análisis de la *diaíresis* y la *metretiké* exhibe, además, la presencia irreducible de otro elemento combinado en la composición de las formas: aquello sobre lo cual el principio de determinación ejerce su operación especificadora, o sea, la díada indefinida. El uno–principio conserva, de este modo, el pleno sentido aritmético tradicional de la medida y el principio de la serie,[55] siendo distinto del primer contado, lo que significa que el uno se entiende como el elemento a partir del cual lo contado es posible en tanto es producto de una operación que deriva de la determinación de una cantidad (Aristóteles *Metaph.* Δ 6, 1001b 17–21).[56] De allí que Platón separa el uno–principio del uno ideal y del matemático, en tanto el primero encuentra una de las múltiples determinaciones o expresiones en los otros dos y se expande, por intermedio de la operación de ambos, hacia la configuración de otros números ideales y, ulteriormente, a las siguientes determinaciones que, en tal sentido, deben poseer una estructura aritmética.[57] Pero el carácter de lo aritmético envuelve aquí la singularidad eidética que redunda en esa individualidad compleja, en esa totalidad que caracteriza a las formas y a todo lo que tiene su determinación. A partir de aquí, me parece que puede integrarse sistemáticamente la doctrina de los números ideales, cuyo significado filosófico estaría condensado en la idealidad singular que representa cada número–producto.

---

55 [...] τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ᾗ ἀριθμός Arist. *Metaph*. I 1, 1052b 23–24, 1052a 34–b 1, 1052b 14–24, 1052b 31–35; Δ 6; Cleary [1995], p. 365–377 (la «indivisibilidad» como esencia de la unidad sería lo que permite explicar el carácter de «medida»). El uno es aquello en virtud de lo cual se conoce la cantidad como cantidad.

56 Sólo sobre esta base se entiende que Aristóteles pueda considerar al uno y al número como contrarios, *cf*. *Metaph*. I 6, 1056b 19 s.; más abajo, precisa que esa oposición vale en cuanto ambos son relativos —como la medida se relaciona con lo mensurable (*cf*. 1056b 32 s., 1057a 1 ss.)—. *Cf*. la definición aristotélica del número en Δ 13, 1020a 13: πλῆθος [...] τὸ πεπερασμένον ἀριθμὸς; *cf*. Cattanei [1996], p. 208 ss., en gral. X. Sobre el concepto del *arithmós cf*. Klein [1934], § 6; Bonitz [VI. 1955[2]], 93b 44 ss. Sobre la relación uno–número *cf.* Arist. *Metaph*. I 1, 1053a 30; 6, 1057a 1–7; *cf.* Pritchard [1995], p. 71; p. 69–78; SE *Adv. Mathem* X 275; Alex. Aphr. *in Metaph*. 56, 30 s.; Pl. *R*. VII 522c (Pritchard, p. 72 s.); *Phd*. 105bc (Pritchard, p. 73 ss.). Sobre la unidad numérica *cf*. Cattanei, p. 17 ss.

57 Sobre la derivación especial de las entidades matemáticas en Platón *cf*. Cattanei [1996], p. 226 ss.; Arist. *Metaph*. N 3, 1090b 20–1091a 5.

§ 13.4. Propiedades del *arithmós*

Más allá de las restricciones que he subrayado en el parágrafo anterior, el concepto del *arithmós* que caracteriza a las primeras entidades del universo platónico y está llamado a explicar la idealidad de las formas debió contener, a través de su origen en la ciencia matemática, una serie de propiedades dialécticas ejemplares, de manera tal que Platón pudo tomar el número y hacerlo un *concepto* a través de su noción de la idea–número.[58] Esta adopción concuerda con el uso que el dialéctico debe hacer de las hipótesis matemáticas en el programa de la Línea.

Entre esas propiedades del *arithmós* sobresale la aprehensión del mismo como expresión de una *proporción (lógos)* y, en general, como una *relación*, por la cual cada número entero o fraccionario se entiende en vinculación con algunos de los otros números —algo que permitió absorber el problema de los irracionales, dominando esas cifras dentro de la relación que ellas mantienen con números definidos—. Igualmente, en la matemática griega antigua las fracciones se entendían como una relación de dos cantidades enteras relativas, de tal modo que en la imbricación sistemática de cada cifra se podía dominar el producto de tales fracciones y se amortiguaba el efecto, por ejemplo, de las fracciones no enteras. En la relación aritmética se pone de manifiesto el orden y la inteligibilidad de ciertas entidades, características éstas que implican un sistema, una multiplicidad ordenada conforme a cierto principio, el cual se pone en vigencia cada vez que esa multiplicidad —el conjunto de los números individuales— puede reducirse comprensiblemente a una determinada composición, a través de la cual —y por medio de la relación intrínseca a las entidades compuestas— esa multiplicidad se articula y, en cierta manera, se aprehende como un todo singular, junto al cual deben aparecer otros compuestos relacionados con el primero. Cada relación concreta establecida debe expresar una razón vigente en el todo de las entidades relacionadas. También esta propiedad «relacional» del número está en el centro de la comprensión platónica del *eîdos* como totalidad organizada de una pluralidad de singularidades específicas, lo que hace al mundo de formas un cosmos (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα *R*. VI 500c 4–5).[59]

En la posibilidad de efectuar una división de cada número hasta hallar la unidad en tanto límite de la división —un dato destacado de muchas maneras

58 Sobre las entidades matemáticas en las teorías del siglo IV *cf*. Cattanei [1996], p. 15–82.

59 Para algunas funciones del razonamiento proporcional en la matemática griega *cf*. Toeplitz [1931], § 1. *Cf*. Markovic [1965] (sobre la díada). Sayre [1983], p. 62–74, II, relacionó los dos principios platónicos con conceptos de la matemática griega.

por los teóricos de la matemática antigua— se da con la particularidad de la unidad como elemento y constitutivo de la cantidad, y, por cierto, como último componente. La unidad ostenta allí una capacidad productora y específicamente conformadora, que en la teoría platónica se conserva al postular el uno–principio como potencia constitutiva. Cada número es, en la matemática griega, una *ratio* cuya referencia es la unidad, de la cual los distintos números constituyen efectos variados de ese *quantum* único y son exponentes de las diferentes razones posibles en relación con ese *quantum.*[60] Cada número conforma una totalidad de unidades articuladas en una singularidad nueva. Esta expresión otorga cierto sustento a la postulación platónica de una clase especial de números con similares características. Platón pudo postular *números conceptuales*, es decir, no números contados como los matemáticos, sino, más bien, cifras de un concepto —lo que no implica ninguna vuelta a lo que se conoce como equiparación pitagórica de las cosas con números[61] ni tampoco corona al platonismo tardío con una mística de los números—, porque la noción misma de la relación sistemática, que caracteriza el aspecto numérico de las ideas, llevaba a esclarecer la idealidad a base del concepto de número y a aprehender a este como concepto.

La tarea teórica que la aritmética griega se impone, consistente en hallar propiedades que permitan agrupar los números en distintas clases, donde sobresale la división general entre números pares e impares, contiene un impulso netamente «reductivo», cuyo sentido consiste en la explicación de las distintas formaciones numéricas a través de propiedades reconocibles, que dominan las cantidades en su organización. Ya este designio teórico de la aritmética —bien destacado por Klein—, más allá de los análisis pormenorizados y concretos y de sus resultados,[62] muestra que la búsqueda de leyes aritméticas —que no tienen el carácter de números ni son pasibles de ser sometidas a operaciones matemáticas— está en el centro del interés de esta ciencia. Esto implica, a

60 *Cf*. Pritchard [1995], p. 9. Para el concepto de la unidad numérica, entendida como principio y medida y caracterizada por la indivisibilidad, *cf*. Cattanei [1996], p. 17–20; Arist. *Metaph*. Δ 6, 1016b 19–20, 23–24; I 1, 1052b 34–36, 1053a 1–2; N 1, 1088a 5–11.

61 *Cf*. *Metaph*. A 5, 987b 28; M 8, 1083b 17: las cosas *son* números; M 6, 1080b 1; *Ph*. III 4, 203a 6: los números *están en* las cosas; *Metaph*. A 8, 990a 22; M 6, 1080b 2–3, b 17–19; 8, 1083b 11–19; N 3, 1090a 23, b32; *Cael*. III 1, 300a 15–17: las cosas *están compuestas de* números; A 6, 987b 11–12: las cosas *imitan a* los números; A 5, 987a 18–19: la *esencia (ousía)* de todas las cosas son el número y lo limitado y lo ilimitado. *Cf*. M 1, 1076a 32–37; 2, 1076b 11–39 (modos de ser de los números). *Cf*. Cleary [1995] p. 278 ss.

62 Entre esos resultados, la filosofía platónica de los números podría haber usufructuado el rasgo determinante del impar frente a la partición ilimitada, a la que, en cambio, el par puede ser sometido. En esta propiedad se buscó una explicación para la subordinación de cada una de esas clases de números en la serie de *syzygíai*.

mi juicio, que el esclarecimiento de la lógica de los números a base de principios es algo que puede ser visto como un desarrollo de la aritmética griega. La matemática representó para Platón no sólo un mundo de entidades que existen más allá de lo sensible, sino también y sobre todo una representación del orden y la organización estructural de la realidad. Y ello no en virtud de una aprehensión pitagórica de las cosas como números, sino porque el orden de las entidades matemáticas —desde los números hasta el movimiento de los cuerpos— es un fiel reflejo de la esencia de las ideas, en cuanto las formas no son cosas con el atributo del orden, sino que no son otra cosa que *orden*.

Las diferencias en cuanto al orden que valen para cada número contribuyen a poner en primer plano los productos diferenciados de las operaciones, relegando la homogeneidad de los elementos con que allí se trabaja. Platón elaboró teóricamente, a partir del modelo de los números, ese dato de la diferencia en cuanto al puesto que corresponde a cada forma en el orden total; esto lo llevó a la postulación de números especiales. Los números ideales conforman un genuino *sýstema*, una pluralidad *total* reglada. Esto no atenta contra la singularidad de cada número, por el contrario, ese factor sistemático constituye y define la singularidad de cada número. El número ideal es una pluralidad *(plêthos)* proporcionada o relacional *(katà lógon)*. La idealización platónica del *arithmós* consiste en concebir como un *hólon* el *sýstema monádon*.

§ 13.4.1. Operabilidad e inoperabilidad de las unidades y las estrategias de Platón y Aristóteles para explicar la unidad del número

Aristóteles se opone al concepto platónico de los números ideales, acentuando la homogeneidad de las unidades como verdaderos elementos (materia) del número. La «indiferencia» entre las unidades que componen los distintos números *(Metaph.* M 6, 1080a 22–23; 7, 1082b 4–5; 1081a 19–21) caracteriza el grado de pureza y abstracción de estas entidades —en efecto, los números están privados de extensión, posición y materia en general (M 6, 1080b 30–31; N 5, 1092b 23–24; A 8, 990a 21–22)— y conforman condiciones para la operación matemática, la cual se distingue de operaciones con unidades sensibles.[63] En *Metafísica* M 7, 1082b 32–36 *(cf.* Δ 23, 1024a 6–10), Aristóteles

63 Para Husserl, la abstracción de los conceptos de «uno» y «algo» es condición para la operación matemática; ellos son productos últimos de la abstracción hecha a partir de los contenidos coleccionables. *Cf.* Husserl [1992], I, IV; y la discusión en Frege [1996a], III, IV. Frege no acepta la indiferencia como el carácter distintivo del uno que nos permitiría contar. *Cf.* Annas [II.C. 1988], p. 31.

afirma que, si bien el número matemático constituye una cantidad discreta de unidades, el número posee cierta unidad, tal que podemos distinguir los números al contarlos. En tal sentido, la singularidad numérica no es reducible a las unidades indiferentes que lo hacen ser un todo *(pân)* (M 6, 1080a 20–21; Δ 23, 1024a 1–2).[64]

El direccionamiento aristotélico es, en un punto, justo el contrario al del platonismo;[65] pues Aristóteles no acepta que constituya un paso lógicamente permitido la consideración de ciertos aspectos de los números como si tales aspectos fuesen reglas estructurales con el carácter de formas. Este rechazo se debe, no en última instancia, al hecho de que Aristóteles entiende que con esa hipótesis platónica se da el paso fatal hacia la sustancialización de atributos, cuyo *status*, en cambio, tiene que resultar explicado como una modalidad de la sustancia: el número se clasifica dentro de la categoría de la cantidad. Todas las propiedades numéricas deben estar incluidas, por tanto, dentro del ámbito de la cantidad y son objeto de la ciencia que se ocupa de esa modalidad ontológica. Ellas son inteligibles, pero no constituyen formas sustanciales, tal como el estagirita entiende dichas formas en el marco de su crítica al platonismo.

64 Para la distinción aristotélica de un «uno (formado) a partir de múltiples unidades» y un «montón» (*sorós*) *cf. Metaph*. H 3, 1044a 2–5. Frege pone en serios aprietos el intento de justificar la distinción de cada número respecto de los números que forman la serie de los números naturales, cuando se los explica, como hace Aristóteles, en tanto generados a partir de la adición de la unidad y, por consiguiente, en tanto compuestos de unidades indiferenciadas en todo sentido —*i.e.* en todos los posibles modos de ser accidentales que Aristóteles reconoce para las sustancias—. El instrumentario conceptual aristotélico dispuesto para explicar la unidad y la singularidad de las sustancias, en el marco de su metafísica madura, es el de la distinción entre potencia y acto (1044a 7–9). Aristóteles cree poder dar una explicación satisfactoria de la unidad y la pluralidad intrínseca de los números recurriendo a esa doctrina —inicialmente concebida para explicar la identidad y unidad de las sustancias sensibles—. Para ello, el estagirita apela a que las unidades componentes de un número dado serían en potencia con respecto a la actualidad del número entero (*cf*. M 8, 1084b 3–12, b 20–23; Z 13, 1039a 3–14). Sobre todo esto *cf*. Cattanei [1996], p. 20–23 (espec. n. 67, 72), 293 n. 77, n. 80. No creo que Aristóteles ofrezca una explicación plausible de la identidad y la unidad del número matemático a partir de la aplicación de sus conceptos metafísicos. Pues la materialidad que representan las unidades componentes de un número no se ve modificada por la formación causal, que sobre la materia de las entidades sensibles impone la forma. Por ello, el rol causal de la forma (*Metaph*. Z 17) se reduce a una mera analogía, cuando se dice que la forma del dos es causa de la determinación del número dos matemático. La unidad del número es distinta de la perteneciente a las sustancias compuestas. A mi juicio, constituye una seria dificultad la relación entre la unidad del número (como forma) y las unidades componentes (materiales) (*cf*. M 7, 1082a 15–20). Otro abordaje del tema hay en Cleary [1995], p. 374–375.

65 Stenzel [1933^2], p. 45 s., intenta una explicación armonizadora entre ambas perspectivas.

Por ende, los números quedan fuera de la «filosofía primera».[66] A partir de esta posición, Aristóteles puede replicar a los platónicos la incoherencia entre la homogeneidad aritmética y la exigencia de singularidad, debida al carácter ideal que Platón otorga a esos números.[67] Por medio de la operación del contar, como quiera que ésta se realice, no se llega, según Aristóteles, a singularidades eidéticas separadas —su carácter de separación y la sustancialidad que ella sustenta han sido ya excluidas por Aristóteles, al corregir la categoría bajo la cual hay que incluir al número—. Para Platón, en cambio, la operación de la contabilidad de unidades se subordina sin contradicción a la producción diversificada de totalidades cuya singularidad e inteligibilidad representan aquello que el filósofo entiende como formas: estructuras singulares de orden localizadas en un sistema. Esto fortalece la existencia de una racionalidad común en cuanto a la procesualidad y discursividad entre el contar matemático y la operación dialéctica con ideas. La *diaíresis* opera en una alternancia entre el puro discurrir y el detenerse fijando puestos que constituyen singularidades ideales, desde la unidad genérica hasta la producción de una naturaleza intermedia entre la unidad y la multiplicidad indeterminada, dando lugar a una pluralidad lógicamente articulada. Cada idea encuentra su determinación como el número en un puesto que se denomina de una cierta manera y es cifra de las relaciones en que se halla, marcando una posición entre un menor y un mayor infinitamente extensibles. Esa posición expresa la determinación del *eîdos*.[68]

§ 13.5. Identidad númerica del *eîdos*

La definición de lo indeterminado encuentra una primera expresión en la formación del «primer número»: la dualidad definida *(cf.* Alex. *apud* Simp. *in Ph*. 454, 19 ss. *(ad Ph*. III 4)). Alejandro de Afrodisia explica la indeterminación que se define en el dos ideal, en cuanto en los números —que son anteriores

66 A la filosofía primera Aristóteles asigna la ocupación con principios que están más allá de los específicamente matemáticos y, en general, de todo principio regional y genérico; aquéllos son los *koiná (e.g*. principio de contradicción, de tercero excluido). *Cf. APo*. A 2; A 10; B 19.

67 La definición euclídea del número —que expresa un concepto *standard* en la matemática griega antigua (sobre esto *cf*. Pritchard [1995], 2)—: Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ [τῶν] μονάδων συγκείμενον πλῆθος (*Elem*. VII, Def. 2), contiene esa ambivalencia, por la cual se puede derivar hacia una acentuación aristotélica del número o hacia otra platónica.

68 *Cf*. Stenzel [1933^2], p. 43–45. *Phlb*. 24cd, 24e–25b muestra un perfecto conocimiento de la «estructura–*arithmós*» cuando explica la cantidad y el número como portadores del límite que detiene el movimiento al infinito.

a las demás entidades (magnitudes ideales y todo lo que viene después de ellas)— y, principalmente, en el primero de ellos —en el primer producto de la cooperación de los dos principios, es decir, en el dos ideal— se halla presente estructuralmente un más y un menos, que se registra en esa posibilidad de definir el dos como el doble o la mitad. El dos es doble y/o mitad en referencia a una unidad, sin la cual la díada no sería ese más y menos de algo determinado, sino, en cambio, un puro más–y–menos, que progresaría hacia el infinito. La participación en la unidad hace del dos ideal un cierto *eîdos* determinado.[69] Pero todos los números reconocen los mismos principios: en tanto cada número constituye algo singular y determinado, participa de la unidad; en tanto es divisible y representa una cantidad, participa de la díada indefinida.[70] El *eîdos* y el *lógos* platónicos poseen una *estructura aritmética*; pero, además, Platón toma el *arithmós* como una forma, al explicarlo en su *estructura dialéctico–articuladora.*[71]

El concepto del *lógos* que sustenta la operación de las divisiones en los últimos diálogos contiene una solución al problema ontológico de la unidad de las múltiples formas–parte que componen cada idea. En efecto, la *diaíresis* llega hasta el *átomon eîdos*, entendido como esa mónada compuesta, pero unitaria, desde el punto de vista formal, en cuanto representa una singularidad articulada de una multiplicidad de especies relacionadas. En la composición de cada especie indivisible se halla presente un factor de composición, un «principio» o «elemento» capaz de establecer un orden en la cadena de ideas, de tal manera que la singularidad propia de cada *eîdos* se constituye como una unidad sólo a través de la determinación de una pluralidad. Además, ese factor de composición —que no es una más de las especies–parte— puede decirse que equivale a la identidad misma de la idea. La doctrina platónica de las ideas–número formula la concepción del *eîdos* como un compuesto sintético de mónadas y, con ello, postula la *estructura–arithmós* como última estructura formal de las entidades. El sentido de las formas se visualiza en la mónada, producto de la cooperación de los dos principios. Así, cada *eîdos* es un *arithmós* en tanto *pluralidad (multiplicidad medida) de unidades*. La explicación platónica de la estructura dialéctica de las formas se funda, de esta manera, en la concepción ideal del número. La unidad y la multiplicidad poseen el valor de elementos

69 El dos es la primera multiplicidad; *cf*. Cattanei [1996], p. 27–29 (con pasajes).

70 Sobre la presencia de ambos componentes en las magnitudes *cf*. Simp. *in Ph.* 453, 36 ss.

71 *Cf*. la formulación sobre la estructura del *arithmós* en el *Phlb*. 24d 3–5; 25a 8–b 1 constituye una confirmación de la aprehensión del *lógos* y del *arithmós* como *relación* (*ratio*). Sobre la continuidad teórica en el desarrollo de este aspecto de las formas, entendidas como números, entre las teorías orales y los diálogos *cf*. Natorp [1994], p. 434 ss.; Wilpert [1949], p. 99, 159, *passim*; Burnyeat [1987], 8.; y, sobre todo, los trabajos de Krämer y Gaiser.

formales en la explicación de la «estructura–*arithmós*». En tanto la esencia del *lógos* reside en esa operación aritmética, tal como lo pone en evidencia la *diaíresis* de las ideas, esa estructura aritmética demuestra que la tríada metro–medido–medible indeterminado constituye la idealidad de lo real.

§ 14. Ideas–número y dialéctica de los principios

Mediante la consideración de la función que desempeñan los géneros superiores en el *Sofista* y del papel explicativo que le corresponde a la teoría de las ideas–número creo haber ofrecido, hasta aquí, algunos elementos para interpretar, de manera más completa, los contenidos y el programa de la filosofía platónica tardía, siguiendo una metodología de interpretación de los escritos, que fue complementada a través de los datos provenientes de la reconstrucción filológica de los testimonios indirectos sobre la filosofía de Platón. Sin embargo, a mi juicio, falta reconstruir, todavía, con mayor precisión, la vinculación sistemática entre diálogos y testimonios y, sobre todo, me parece imprescindible tratar de establecer el alcance y la figura teórica que cuadra a esta filosofía en el contexto histórico definido por la metafísica de la presencia. Es factible, a partir de los diálogos mismos —y no, en cambio, con los testimonios solos— evaluar con la precisión requerida la envergadura de la doctrina de las ideas–número en lo que concierne a la teoría del *eîdos*, que aquella doctrina intenta fundamentar.

Cierto grado de extravío que impregna los informes aristotélicos sobre la concepción de las ideas–número —una posición particular del estagirita sobre los números ideales platónicos que corresponde al rechazo que Aristóteles exhibe en relación con la teoría platónica de las formas, en general, en su escrito juvenil *de Ideis*[72]— afecta a muchas reconstrucciones de esa doctrina platónica, que dan un paso altamente comprometedor al aceptar la dirección dada por Aristóteles a los números ideales dentro de la controversia que lleva adelante en *Metafísica* M–N. Algo similar cabe afirmar en relación con la teoría platónica de los principios, donde la doctrina de los números ideales desemboca, pues, en definitiva, Platón sostiene que la postulación de ideas–número se justifica en el marco de la reducción de las formas a principios. Si no se ha aprehendido en los diálogos la intención filosófica de la explicación de la realidad mediante formas, que adquiere carta de ciudadanía con la «fuga a los *lógoi*» del *Fedón*; si, igualmente, no se ha perseguido la controversia ontológica y epistemológica

72 Sobre la relación *de Ideis–de Bono cf.* Wilpert [1949].

con el monismo eleático, que Platón mantiene en los diálogos medios, y no se ha comprendido que las exigencias dialécticas de una teoría del *lógos* resultan necesariamente contradichas por una posición como la de Parménides; si, además, no se ha seguido a Platón en la tarea de apertura de la dimensión formal del *eîdos* con su aspecto dialéctico, tal como se lleva a cabo en el *Sofista*; si, en resumen, la *dialéctica del eîdos* que elaboran los diálogos desde el principio al fin en sus condiciones y en su alcance no se explica como el sentido de esta nueva filosofía, entonces lo que se obtendrá, desde un punto de vista filosófico, de entre los testimonios e informes indirectos sobre la filosofía oral de Platón no serán más que restos fósiles, incapaces de viabilizar una mejor comprensión del sentido de esa filosofía. Una hermenéutica que use complementariamente escritos y testimonios, en cambio, debe dar lugar a una determinación más completa del programa de la filosofía platónica tardía mediante un examen de la posición de esta filosofía en el contexto de la metafísica de la presencia, pues la figura filosófica de una dialéctica de dos principios no parece coincidir con el contorno y los contenidos de aquella metafísica. Desde aquí hasta el final del presente estudio intentaré ofrecer, entonces, un aporte en ambos aspectos, que coinciden con los objetivos mencionados en la introducción, referidos a una reconstrucción conceptual sistemática de la filosofía platónica y al examen del carácter reformador o revisionista que esta filosofía ostenta con relación a lo que son los orígenes de la metafísica de la presencia.

§ 14.1. La lógica de los conceptos de elemento, compuesto y articulación

La estructura aritmética no constituye un añadido a la naturaleza de las ideas, sino que, más bien, ella surge de la explicación del orden interno y de las condiciones para el pleno funcionamiento del *eîdos*, en tanto unidad de una multiplicidad de determinaciones específicas sintetizadas en la forma indivisible. Una parte principal de esas condiciones del *eîdos* reside en la garantía de su funcionamiento lógico como todo y parte, para lo cual es preciso contar con un concepto positivo —lógico y no material— de elemento, compuesto y articulación.[73] Justamente ello es lo que aporta la aprehensión de las ideas como números ideales, pues la estructura–*arithmós* del *eîdos* lo explica como una totalidad lógicamente articulada, como una síntesis (compuesto) de la

73 En los testimonios se tratan como sinónimos los términos «elemento» y «principio»; *cf*. Arist. *Metaph*. N 1, 1087b 13; SE *Adv. Mathem*. X 249–257. Sobre la teoría platónica de los elementos *cf*. Wilpert [1949], II § 2.; Gaiser [1968²], p. 107–172.

multiplicidad de especies pertenecientes a un género. Este proceso resulta similar a una reiterada —pero, a la vez, singular en cada caso— aplicación del «uno–unificador» y su «límite» sobre la multiplicidad indeterminada de formas, que resulta, entonces, articulada a través de los núcleos y conexiones en que se fija esa multiplicidad y, así, deja de ser «indeterminada» para pasar a ser una «cantidad» determinada. Con ello no se reduce la multiplicidad a unidad, sino que se la constituye como una «totalidad», es decir, como una «pluralidad unificada». De esta manera, tiene que perder fuerza esa explicación de los números ideales, que considera a esta doctrina como expresión de cierta ruptura con la concepción clásica de las ideas.[74] Ese diagnóstico no puede ser el correcto, si la doctrina de los números viene a explicar la estructura dialéctica de las formas. Los *mégista géne* y las *ideas–número* son dos expresiones de los principios, dos teorías con funciones similares: ambas se proponen explicar la estructura de las ideas en su carácter formal–dialéctico. Los *mégista géne* muestran la base combinatoria que asegura la interconexión genérico–específica de las ideas, siendo ellos mismos expresión de una combinación elemental: la de la unidad y la multiplicidad. Las ideas–número representan la estructura de la interconexión eidética como un orden de unidades compuestas de elementos; esa interconexión va estableciéndose por la cooperación de los últimos elementos, el uno y la díada indefinida, hasta constituir el entramado de una pluralidad articulada. Se trata, entonces, en tales teorías —la de las ideas, la de los géneros supremos y la de los números ideales— de una profundización en el mismo análisis conceptual de la realidad, cuyo comienzo está en lo fenoménico y cuyo término en la postulación de dos principios, los cuales contienen todo aquello que se define como posterior y que constituye el desarrollo y la expresión de la naturaleza dialéctica de los principios.

§ 14.2. La lógica de los principios y la cuestión del sentido de una filosofía de los principios

La situación actual de la investigación relativa a los contenidos de la teoría de los principios y los números ideales puede ahorrarme una nueva discusión pormenorizada de los principales testimonios que aseguran la relación entre ambas doctrinas. A mi juicio, todavía se puede discutir la pertinencia de algunos testimonios aducidos para esclarecer cierta tesis de Platón, pero, más allá de ciertas dificultades particulares en la reconstrucción de la doctrina, se

74 *Cf.* al respecto la opinión correcta de Robin [1963], p. 585–602.

cuenta hoy con una amplia base firme de datos recuperados para aportar a la interpretación de algunas cuestiones en torno a las cuales, hasta hace algunas décadas, no se iba más allá de la controversia o la desorientación. En cambio, creo que permanece abierta la cuestión de una interpretación filosófica del programa teórico conjunto, contenido en los diálogos y en los testimonios, así como también es un tema a discutir el concepto de filosofía que encarna dicho programa y su envergadura teórica. Ésa es una cuestión que no se reduce a la comprobación de una cierta tesis a través de la acumulación y la organización de testimonios favorables. De qué se trata en una filosofía de los principios como la platónica; cómo y con qué efectividad emprende ella la consecución y demostración de su tesis; con qué necesidad obliga ella al pensamiento crítico a seguir su camino, éstas y otras son cuestiones dirimibles únicamente a través de una interpretación filosófica. El planteo hermenéutico que he propuesto en el presente estudio intenta ofrecer una contribución a la interpretación filosófica completa de la dialéctica platónica tardía, bajo la hipótesis de que dicha dialéctica no constituye la consumación de la «metafísica platónica de los dos mundos», que tendría su expresión original en los diálogos medios.[75]

La vieja discusión acerca de la relación entre ideas y números puede abrirnos el panorama para averiguar el sentido de una dialéctica de los principios. Según he tratado de sostener, dicha relación no consistía ni en una plana identidad ni en una subsunción de las ideas como especies de los números–género. Este último tipo de vinculación entre ambas entidades llevaría a la malintepretación de la clase de análisis de las formas que practica Platón. Con su teoría de las ideas–número, Platón no va tras un género superior, que abarcaría todas las diferencias específicas; tampoco formula, mediante esa teoría, una plana identidad entre ideas y números, como si unas y otros fueran conceptual y funcionalmente intercambiables. Una lectura de este tipo no esclarece el sentido de la postulación explicativa de números ideales.[76] Estos constituyen,

75 La oposición de Cherniss a los testimonios está condicionada, en más de un caso, por su interpretación ortodoxa de la teoría de las ideas. *Cf*. de Vogel [1949], p. 87. Quarch [1998], p. 6 ss., aboga por un «cambio de paradigma metafísico» para interpretar correctamente la teoría platónica de las formas.

76 *Cf.* Wilpert [1949], p. 161 ss., espec. p. 166, pero *cf*. también p. 169 s., 171. La estrategia ofensiva de Aristóteles contra la filosofía platónica de las ideas, entendidas éstas como números, se apoya en su intento de demostrar la incoherencia y el absurdo lógico de la aprehensión del *eîdos* como número ideal, a fin de abolir este último y, por su intermedio, a las mismas formas (*cf. e.g*. *Metaph*. M 6, 1081a 12–17). La equiparación entre esas dos clases de entidades tiene un peso argumentativo que le permite al estagirita combatir a ambas conjuntamente, sin entrar en posibles distinciones (subordinación, supraordenación, diferenciación de tipo etc.), que, en definitiva, para Aristóteles, no alterarían el resultado de su crítica. *Cf*. Cattanei [1996], p. 393 s. n. 98.

en cambio, la *estructura* de las ideas y, en tal sentido, una explicación de su propio orden, o sea, una fundamentación de las condiciones de posibilidad del despliegue organizado de las formas en el orden genérico–específico. Las ideas–número guardan relación, entonces, con la constitución genérico–específica, pero ellas mismas no forman parte de las ideas contenidas en dicho orden genérico–específico, sino que representan formas que constituyen la propiedad dialéctico–formal de las ideas, propiedad por la cual se explica cada idea como unidad de una pluralidad. La postulación de números ideales y de principios se formula, pues, en un mismo y consecuente plan de explicación de la realidad mediante formas, que culmina con la hipótesis coherente de dos principios, obtenidos a través del análisis de la estructura del *eîdos.*[77]

Apéndice I: La relación ideas–números (a nota 10)

Sobre la prioridad de los números respecto de las ideas *cf.* SE *Adv. Mathem*. X 258; *Test. Plat.* 32 (Gaiser). Contra el uso del texto de SE para la reconstrucción de las doctrinas platónicas *cf.* Vlastos [1981²], p. 384–389; a favor *cf.* Krämer [1964], p. 16 ss.; Wilpert [1949]; Burkert [1962]; Gaiser [1968], p. 63–81. Szlezák [1987], p. 58, p. 56 ss., mostró que la aseveración de Aristóteles acerca de que las ideas serían números *(cf.* Arist. *Metaph.* A 6, 987b 18–25 —acerca del problema textual en b 22 *cf.* la ed. Jaeger ap. crít., y la n. 15 de Wilpert [1949], p. 162 s.—; 9, 991b 9, 992b 15–16; L 8, 1073a 18–19; M 7, 1081a 7, 1081a 12–13, 1082b 23–26; 8, 1083a 18; 9, 1086a 11–12; N 3, 1090a 16; 4, 1091b 26, 1092a 8) y la afirmación de su compañero de Éreso en el pasaje citado no representan informaciones contradictorias, sino dos válidas descripciones de la misma doctrina.

Apéndice II: Las magnitudes ideales y el problema del reporte y tratamiento aristotélico de las teorías platónicas en *Metafísica* M–N (a nota 15)

Para Aristóteles, las magnitudes ideales no pueden explicarse recurriendo a números *(Metaph.* A 9, 992b 16); por consiguiente, ellas tampoco pueden ser ideas (992b 15). Será preciso, entonces, admitir, aparte de los tres anteriores, un cuarto género de entidades (992b 17–18). Ésta es una objeción que separa

77 Esta argumentación debería servir para rechazar la acusación de una «matematización» platónica de la filosofía. Sobre esto *cf.* Cattanei [1996], p. 154, 144–167.

genéricamente las entidades ideales matemáticas (números ideales y magnitudes espaciales ideales) de un modo que no se registra entre las entidades matemáticas (números matemáticos y magnitudes geométricas). Se trata, entonces, de una separación difícilmente justificable, que no obliga a considerar este señalamiento como una seria dificultad para la posición platónica. Sobre la teoría de las magnitudes ideales *cf.* Robin [1963], p. 286–293, 363–371; Stenzel [1933²], p. 83–104; Gaiser [1968²], p. 41–66, 107–115, *passim*; Ross [1989²], XIII; otra interpretación defiende Isnardi–Parente [1987], p. 261–280. Contra la impugnación de la proveniencia platónica de algunas teorías sobre las que informa Aristóteles y contra la adjudicación sin matices de tales doctrinas a «los académicos», *cf.* Szlezák [1987]. Sumado a la valoración de M–N como el registro no completo de las teorías académicas, constituye un dato coherente el hecho de que el interés de Aristóteles al abordar la filosofía académica de los números está dominado, efectivamente, por su propósito de elaborar una teoría de la sustancia inmutable y eterna (M 1, 1076a 11). Así, estos libros no pueden ser enfocados, sin más, en la perspectiva de una «filosofía de la matemática» (contra Annas [II.C. 1988]); *cf.* la opinión correcta al respecto de Patzig [1987]; Cattanei [1996], p. 91 ss., 147–167; Burnyeat [1987], *passim*; sobre el programa de M *cf.* Cleary [1995], p. 268–281; Berti [1987]. Para Annas, p. 63 ss., la afirmación de la relación entre ideas y números en M–N cambia el auténtico punto de interés de esos libros, que sería el de una investigación acerca del número.

Apéndice III: Tipos de números en relación con la unidad de sentido y la multiplicidad de funciones de los principios (a nota 23)

Jenócrates identificó los números ideales y los matemáticos en una solución de compromiso, motivada por el hecho de no haberle encontrado una función específica a los principios en la explicación de las entidades matemáticas —una vez que estas entidades se distinguen de los números ideales *(cf.* la objeción de Aristóteles en *Metaph.* N 3, 1090b 31–1091a 5)—. No hay testimonio alguno que permita completar la doctrina platónica de la explicación de esas entidades matemáticas, aunque, quizá, no sería difícil imaginar una hipótesis consistente con la teoría general *(cf.* M 9, 1086a 5–9, y la crítica de Aristóteles en 1086a 9–11). Jenócrates podría haber sostenido que en el interior de cada idea–número las unidades resultan comparables (operables), pero entre las unidades de distintos números no hay comparación posible. Sobre esta base, él habría llegado a identificar el número ideal y el número matemático. Espeusipo podría haber

tomado todas las mónadas (unidades) como comparables, llegando a admitir únicamente números matemáticos *(cf.* 1080a 18 ss.). *Cf.* Ross [II.C. 1953[3]], I, LII, LIX s.; sobre esto *cf.* Gaiser [1968], p. 48.

La validez diferenciada de los mismos principios en la explicación de las distintas clases de entidades que reconoce el universo platónico es un factor que no se extrae de manera clara a partir de la imagen que Aristóteles proyecta sobre la posición de Platón. Una de las debilidades más intensamente denunciadas por Aristóteles en las teorías académicas de los principios reside en la incapacidad de explicar distintas clases de entidades —las tres *ousíai* u órdenes de *ousíai* que el estagirita le adjudica a Platón; a Espeusipo, en cambio, le atribuye la creencia en un número mayor de sustancias, con el añadido de que cada una de ellas postula principios propios y diferentes entre sí, *cf. Metaph.* M 2, 1082b 21–24; para los tres órdenes de *ousíai* platónicas *cf.* 1028b 19–21; para las tres posiciones de los académicos principales *cf.* también Λ 1, 1069a 30–36—, así como los números matemáticos y otras entidades que caen en alguna de las categorías aristotélicas. Este argumento se halla en muchos pasajes de *Metaph.* M–N en forma más o menos explícita, *cf. e.g.* N 2.

Aristóteles acusa a los platónicos por no efectuar un análisis correcto de las dimensiones (τὰ μεγέθη), en cuanto ellos postularían como formas del principio de indeterminación para la línea (γραμμή) μακρὸν καὶ βραχύ, para la superficie (ἐπίπεδον) πλατὺ καὶ στενόν, para el sólido (στερεόν) βαθὺ καὶ ταπεινόν, pues tales serían, en realidad, atributos (πάθη) de esas magnitudes, los cuales no tienen ninguna preeminencia sobre otros —todos ellos son, según Aristóteles, accidentes—. *Cf. Metaph.* N 1, 1088a 17–21; M 9, 1085a 19–23. Aristóteles plantea, además, otras objeciones a la unidad de los principios y a la multiplicidad de la cual ellos aparentan ser causa; en tales objeciones, él intenta demostrar que la unidad de los principios tiende a reducir la multiplicidad. Siendo esto así, se destruiría toda dependencia de las distintas clases de entidades y, por ende, la relación entre ellas, dando lugar a un universo episódico similar al de Espeusipo. Sobre esto *cf.* Robin [1963], § 163. Si se determina que las objeciones aristotélicas contra esa pretensión platónica de mantener la tesis de la unidad de naturaleza y diversidad de funciones de los principios constituyen, en realidad, argumentaciones que empiezan por no dejar funcionar axiomas y postulados básicos del adversario —Platón es, entre los académicos, quien intenta un desarrollo más coherente en este sentido, *cf. e.g. Metaph.* M 6, 1086a 11–13— y, además, tales críticas obstaculizan un examen de las consecuencias de las tesis platónicas más básicas, entonces se

estará en condiciones de presumir que la explicación de las diferentes entidades a través de los mismos principios fue, al menos, una meta consciente hacia la que los académicos dirigieron sus esfuerzos. *Cf.* Robin [1963], p. 597; *contra* Annas [II.C. 1988], p. 57, *passim*.

Apéndice IV: El modo de ser de lo matemático, según Aristóteles, *Metafísica* M 3 (a nota 35)

Annas [1987] defendió una aprehensión de la «abstracción» aristotélica que la desvincula de la versión moderna, defendida por los empiristas ingleses. Como consecuencia de ello, Aristóteles resulta exculpado de las críticas que Frege lanzó contra los «abstraccionistas», aunque acaba siendo considerado —algo que es muy común— como un realista ingenuo *(cf.* p. 144, 137 s.). En lo que concierne a la interpretación del controvertido ὑλικῶς de M 3 —término por el cual Aristóteles caracteriza el modo de ser de lo matemático—, no estoy completamente de acuerdo con la heterodoxa interpretación que Annas defiende, en tanto me parece que resulta posible no plantear en términos de opciones excluyentes la dependencia que —como a todo lo que no es sustancia— le cabe a los objetos matemáticos dentro de una alternativa entre «dependencia del pensamiento del matemático que los actualiza» y «dependencia de la materia sensible en la que inhieren». Al respecto, me inclinaría por aceptar la solución tradicional (Ross, Happ) dada al problema, que defiende una actualización de esos objetos por el pensamiento. Tal actualidad de los objetos matemáticos no es la propia de la sustancia, sino la que se le puede conceder a esos objetos a través del acto del pensamiento. Esto no implica, de por sí, una «subjetivación» o una «ficcionalización» de los objetos matemáticos, según la cual, los objetos de la matemática existirían sólo en el pensamiento. Sobre la «descripción *qua*» en gral. *cf.* Cleary [1995], p. 312–339. El escueto pasaje de M 3, 1078a 28–31 es muy discutido *(cf.* Cleary, p. 336–339). La dificultad se concentra sobre lo que haya que entender por ὑλικῶς, ya que Aristóteles rechaza a lo largo de M–N que pueda valer un ser–actual para los objetos matemáticos, argumentando constantemente contra su errónea postulación como *ousíai*. Bonitz y Ross defienden clásicas interpretaciones en sus comentarios al pasaje. Bonitz remite a la «materia inteligible» de Z 12, 1036a 9–12, como el tipo de materia que está en las cosas sensibles cuando algo en éstas es tomado (μὴ ᾗ..., ἀλλ' ᾗ...) con prescindencia del carácter sensible, que define a esa clase de entidades *(cf.* Bonitz [II.C. 1992], p. 533 ss.). Ross acentúa en ὑλικῶς la existencia potencial de los objetos matemáticos, que resultarían actualizados por la separación efectuada en el ejercicio intelectual del matemático.

En el caso de lo matemático, nos encontramos con propiedades que inhieren en las cosas sensibles, pero que pueden ser tomadas con prescindencia de esa inherencia, tal como el geómetra considera sus objetos *como si* no fueran propiedades de cosas, al hipotetizarlas y constituirlas, así, en sus objetos formales. Pero quien opera de este modo, separa sólo «en el pensamiento» *(cf. Ph.* II 2, 193b 34, 194a 9 ss.). Ese acceso epistémico da con algo que no es una sustancia, sino una propiedad de la misma, aspecto que, para Aristóteles, marca la dependencia peculiar de esa clase de entidades. Pero la naturaleza «hilética» de éstas no puede significar que son meramente actualizables, sino que con ὑλικῶς tiene que destacarse algo propio de tales objetos, que no resulta completamente explicado por la actualización a través de la actividad del pensamiento, ejecutada por el matemático. Los objetos matemáticos son entidades *al modo de la materia*, por cierto, no en el sentido de la materia sensible, pues ellos no son objetos de esa clase, sino que son objetos materiales en el sentido de la «materia inteligible». Los objetos matemáticos son materiales, tal como material es todo aquello que depende de la sustancia —*cf.* Patzig [1987], p. 124 s., quien cita *de An.* III 8, 432a 3–6, y III 7, 431b 12 ss.—. Sobre la abstracción en M 3 *cf.* Happ [1971], p. 584 ss. y 7.4., 7.5. Happ entiende que la posición de M 3 secunda una existencia potencial en lo sensible concreto de la materia inteligible, la cual, siendo aquello a lo que está referido el objeto matemático —no la forma matemática—, actúa como una especie de conexión entre dicho objeto y la cosa sensible. El compuesto matemático —como Happ lo caracteriza— expresa la solución correspondiente a la introducción de formas sustanciales —cuya función es salvar la dificultad planteada a partir del hecho de que la ciencia es de lo universal y en la ontología lo real es la sustancia particular (M 10)—. Así, también Cleary, p. 339, 312–339 (sobre el *status* de los objetos matemáticos), cap. 7. Sólo en virtud de la realización de la forma matemática en el compuesto se está ante el objeto matemático que corresponde a una descripción de la cosa sensible. Cleary explica correctamente de qué manera constituye el antiplatonismo de Aristóteles una herramienta para identificar y fundamentar en su *status* epistémico los objetos de las ciencias, incluidos los objetos matemáticos —*status* que consiste en la demostrabilidad de ciertas propiedades, en cuanto ellas constituyen «atributos *per se*» de algo, considerado bajo el punto de vista (función del «*qua*») que destaca tales propiedades por sí—. Esta solución no genera una multiplicación de objetos ni reduplica las entidades, separando los objetos de las ciencias, como si existiesen aparte de las cosas sensibles; además, dicha solución tampoco reduce los objetos de las ciencias a propiedades sensibles y accidentales de las sustancias. Ciertamente, esta posición aristotélica no está exenta de dificultades, especialmente en lo que concierne a la relación que cabe establecer entre las propiedades mate-

máticas —cuya naturaleza y exactitud posibilitan la ciencia— y las entidades que son determinadas por ellas *(cf.* Cleary, p. 327 ss.). Desde un punto de vista epistemológico, esto implica que, bajo la consideración particular de cada una de las ciencias, en la descripción determinada por la focalización de un aspecto se registra una puesta entre paréntesis y una relativización de la distinción entre propiedades esenciales y accidentales, efectuada por la filosofía primera (Cleary, p. 334 ss.). Para la separación o distinción de las entidades matemáticas respecto del mundo sensible *cf.* Cattanei [1996], v.

Apéndice V: Problemas referidos a unidad, orden y génesis de los números ideales en la recepción crítica de Aristóteles. El tratamiento del tercer tópico del programa de *Metafísica* M 1. Análisis de *Metafísica* M 6–8 (a nota 40)

La regla del *próteron–hýsteron* tiene vigencia también entre las ideas. Dicha regla organiza la sucesión dimensional (punto, línea, superficie, cuerpo) e, igualmente, la relación entre género y especie. Aristóteles rechaza la aplicación de esta estructura a las formas en *de Ideis* 87, 8–9; allí, el estagirita pretende imponer un argumento en contra de la compatibilidad entre las teorías de las ideas y de los principios. Lo que Aristóteles no acepta *(cf.* 87, 3 ss.) es que haya una idea–principio, ya que cada idea sería principio de aquello de lo cual se predica, según lo subraya como una asunción básica de la teoría de las formas. De tal modo, la postulación de un principio de la forma–principio arruinaría la hipótesis inicial de las ideas. Este no es el caso, sin embargo, si el *eîdos* que se postula como principio de las formas no es, meramente, una idea más general, o sea, si no es un género de las formas.

Algo similar habría que pensar que tiene vigencia en el mismo marco de la década ideal. En *Metaph*. M 6 se plantea, además, la difícil alternativa entre (i) concebir las unidades ideales como inoperables y aplicar, entonces, a ellas mismas el principio del orden según lo anterior y lo posterior *(cf.* M 7, 1081a 17, a 35 ss., b 28); o (ii) admitir cierta operabilidad entre las unidades en el seno del número ideal que ellas constituirían y aplicar, consecuentemente, el mencionado principio de orden sólo a los números–producto (M 6, 1080a 15–37). Esta discusión de Aristóteles se combina con la de M 7, donde se fuerza a los platónicos a admitir lo que para el estagirita es tan absurdo como también una simple consecuencia de la posición inicial de aquéllos: las unidades que componen cada número deben ser, necesariamente, diferentes.

La *reductio ad absurdum* es una estrategia argumentativa principal en este tratamiento aristotélico y constituye, probablemente, la manera específica en

que se cumplimenta el tercer punto del programa planteado en M 1: la cuestión de si números e ideas son esencias y principios de las entidades (1076a 30–31). Este tratamiento podría alcanzar un desarrollo en M–N mediante una demostración progresiva de los absurdos que se seguirían de la aprehensión platónica (y académica) de los números y las formas. Giros como el de M 7, 1081b 32–33: εἰ δ' ἀδύνατα τὰ συμβαίνοντα, καὶ τὰς ἀρχὰς εἶναι ταύτας ἀδύνατον, M 8, 1083a 35–36, M 9, 1085b 34–36, tienen amplia confirmación en el espíritu y el modo del abordaje aristotélico en las páginas subsiguientes *(cf. e.g.* N 2, 1088b 14–15) y pueden ponderarse como claros indicadores de un tratamiento expreso del tercer y fundamental tópico. Pero, ciertamente, es en N y desde M 9, 1086a 21 *(cf.* Jaeger, *ad loc.*; Annas [II.C. 1988], p. 78–88 —la autora sostiene una opinión general acerca de M 6–8 con la que no acuerdo—; Berti [1987], III; Cleary [1995], p. 347 ss.) donde el tercer tópico encuentra su mejor y más amplio desarrollo a través de una expresa discusión de los principios *(cf.* la conclusión de N 6, 1093b 24–29, donde se pone claramente en evidencia que la refutación de las teorías aritméticas de los platónicos está en función de rechazar su filosofía de los principios, N 4, 1092a 5–8).

La tesis anterior sobre las unidades, que en M 7, 1081a 35–b 1 *(cf.* 1081a 17–21) se indica no fue sostenida por nadie, es una tesis que ya antes resultó excluida (M 6, 1080b 8–9: la tesis según la cual todas las unidades son inoperables), aun cuando Aristóteles acentúa que ésa sería la consecuencia coherente de la posición inicial de estos pensadores *(cf.* 1081a 35–b 1). Aristóteles señala, de esta manera, una consecuencia que parece seguirse efectivamente a partir de las asunciones básicas hechas por los platónicos *(cf.* Cleary, p. 344, 359; ya Ross tuvo dificultades con el extenso tratamiento que Aristóteles le da a la exposición de una teoría sobre la incombinabilidad absoluta, que, según se declara, nadie sostuvo). A esa tesis podría buscársele un buen sentido, si se entiende que, en cuanto ideas singulares, a las mónadas que componen los números no puede corresponderles una operabilidad y comparabilidad de tipo matemático. En efecto, la posición de las mónadas según antes y después expresa el «orden» propio de los números ideales, diferente del orden que se encuentra en la serie de los números matemáticos. Aristóteles plantea dificultades a la relación entre las unidades ordenadas —que componen los números a través de su propia combinación— y los números. Pero la salida a estas dificultades mediante la incombinabilidad total entre las unidades (1081b 10 ss.) acaba haciendo imposible toda composición de números, lo cual es una perspectiva que está en contra de la misma admisión de números ideales. El orden tiene que corresponderle, antes que a los números–producto, a las mónadas–elemento que componen los números porque las mónadas son unidades ideales inoperables. Si bajo esta noción hay que entender la postu-

lación platónica de una «composición» o de una «combinación» ideal como la operación por la cual se obtienen ideas, entonces esa «operación» es distinta de una suma de unidades–elemento homogéneas. Pero esto no constituye otra cosa que el rechazo platónico de una operación de tipo matemático al ámbito de la producción de entidades ideales. Esto último implica que un *eîdos* no se obtiene por sumatoria de otros, sino que su «composición» es totalmente *sui generis*, al igual que la «operación» que los produce. También implica que el sentido numérico del *eîdos* no es equiparable a la cardinalidad. Una manera de hacer frente a este problema estuvo representada por la postulación de la *diaíresis* como principio de generación de las formas. Para la interpretación aquí defendida acerca de las *monádes cf.* Becker [1938], p. 485 s. (Zeller). Para un esclarecedor comentario del tortuoso tratamiento de las concepciones de los números en *Metaph*. M 6–8 *cf.* Annas, p. 162–176; Tarán [1978]; Cleary, p. 348 ss., 358 ss. Annas destaca correctamente que la discusión llevada adelante por Aristóteles en el pasaje trata varias concepciones opcionales acerca de la unidad y es a partir de allí que son atacadas las teorías académicas sobre el número. Sobre el texto de 1080a 15–37 *cf.* Annas p. 163 ss.

Un fragmento central para formular una hipótesis acerca de la generación de los números ideales y de la concepción platónica de la unidad ideal es la argumentación aristotélica antes aludida acerca de la razón por la cual la teoría platónica no podría aceptar lo que sería una consecuencia de su posición inicial, es decir, que las unidades ideales mismas sean completamente inoperables —1081a 17–18: inoperables o incomparables entre sí—. En esa argumentación (1081a 21 ss.) un tanto enredada, Aristóteles supone, de manera cuestionable, que los números ideales forman una «serie» (1081a 22), la cual requiere asumir cierta combinación entre las unidades ideales para que pueda seguirse un número ideal de otro o generarse un número determinado a partir de otro anterior. Sin embargo, el concepto matemático de la «serie» no puede aplicarse a los números ideales ya que ellos no son ἀδιάφοροι (específicamente indiferentes) ni ὅμοιοι (semejantes) (1081a 10–11). ¿De qué manera, entonces, las unidades ideales deben admitir la «combinación» para formar una «serie»? Si los números ideales constituyesen una serie matemática, un número no tendría una posición fija según el antes y el después, no tendría un único antecesor ni un único sucesor, sino que un grupo cualquiera de unidades dadas + 1 ó – 1 desempeñaría el papel del sucesor o del antecesor de un número cualquiera. 1081a 23–35 constituye una argumentación cerrada, cuyo propósito consiste en exponer los problemas que surgen para la concepción de los números ideales, si se los considera compuestos de unidades mutuamente inoperables. En virtud de la adición sucesiva de unidades habría una tercera unidad en la díada ideal antes de que se haya generado la tríada, razón por la cual las unidades

serían anteriores a los números, de los que, empero, las unidades tienen que obtener su denominación (1081a 32–34). Esto genera una objeción similar a las anteriormente dirigidas contra la teoría de las ideas: la forma no es una efectiva razón primera de la inteligibilidad que está llamada a proveer. Una objeción semejante tiene lugar cuando el uno–principio es contado como el primer uno (1081b 8–10), en cuyo caso la causa se confunde con lo causado, convirtiendo al uno–principio en el primer miembro de la serie de unidades. Esto constituye una típica argumentación aristotélica contra el platonismo, que se extiende a Espeusipo, cuando (1083a 24 ss.) el principio formal de este (el uno) es tomado por Aristóteles como la primera de las unidades. Dicha aprehensión de los principios genera un problema relativo a su *status*. Aristóteles pretende exhibir los absurdos que, para él, son la única consecuencia posible para la tesis que, inicialmente, sostiene esta doctrina: (1081a 35–b 1) las unidades absolutamente inoperables arrojan una teoría del número lógicamente insostenible; pero, además, tal consecuencia resulta inconsistente con los mismos postulados básicos de esa doctrina. La única consecuencia del intento de generar los números a partir de unidades incombinables es que hay más de una énada y más de una díada, algo que resulta directamente contrario a la singularidad característica de las ideas–número (1081b 4–8). Pero, a mi juicio, es evidente *(cf.* 1081b 14) que Aristóteles esgrime sus argumentos, suponiendo un tipo de número y de serie aritmética que no pueden devolver una imagen adecuada de la producción del número ideal platónico ni, por tanto, se encuentran en esta clase de objeciones aristotélicas argumentos convincentes para aceptar la insostenibilidad o la inconsistencia de la teoría platónica de los números ideales. *Cf.* Bröcker [1949], p. 233 ss.

La intención última de Aristóteles es descartar que el uno y la díada puedan ser elementos de los números (1081b 31–33) y, así, que tales entidades sean principios de las ideas —y de todas las entidades en general, *cf.* N 6, 1093b 24–29—; a partir de allí, Aristóteles cree estar en condiciones de rechazar que las ideas y los números sean οὐσίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων (M 1, 1076a 30 s. —el tercer tópico del programa de *Metaph.* M–N—). M 7, 1081b 33–37 rubrica que las consecuencias absurdas antes extraídas se siguen a partir de la suposición de la completa inoperabilidad de las unidades que componen los números (b 33–34). Sobre 1081a 17–b 35 *cf.* Annas, p. 167; sobre la posición platónica presentada en 1081b 35–1083a 20 *cf.* p. 171–176. Pero absurdos no menores resultan de una tesis alternativa sobre la unidad ideal, por la que se sostiene la incombinabilidad restringida a las unidades que se hallan dentro de un mismo número (1081b 35 ss.). Al final del análisis de esta última tesis, Aristóteles vuelve a insistir en que las ideas no serán números (1082b 23–34) y en que explicar las unidades —componentes de los números ideales— como absolutamente

diferentes es la consecuencia lógica directa de la tesis de la singularidad de las formas (b 24–26). La corrección que repetidamente efectúa Aristóteles (b 28 ss.) en su discusión de la génesis platónica de los números, favoreciendo su propia doctrina del número producido por la adición de unidades combinables, conduce, finalmente, a rechazar la efectividad explicativa de los principios platónicos del número y, con ello, lleva a corregir la teoría de los números y, conjuntamente, a abolir la teoría platónica (y las académicas en general) de los principios de los números, anulándolos como ideas e impugnando toda esta teoría como una explicación insostenible. De esta manera, se pone en evidencia la estrecha vinculación entre los tópicos primero —reformulado en una correcta teoría del número, *cf.* M 8, 1083a 36–b 1, 1083b 19–23— y tercero de M 1. El texto hace presumir que la segunda posibilidad existente acerca de la concepción de las unidades —según la cual se admite la combinabilidad dentro del número que las unidades componen— puede haber sido la platónica, pero no ofrece, en cambio, datos suficientes para aspirar a una reconstrucción coherente de esta propuesta teórica —si es que hubo una teoría elaborada al respecto—. El peso de estas objeciones aristotélicas es evaluado de otra forma por Annas, *cf.* p. 166, p. 16–19.

El comienzo de M 8 —hay una unidad argumentativa en 1083a 1–1083b 23— da expresión al frontal rechazo de Aristóteles ante cualquier diferenciación de las unidades que componen los números. Para el estagirita, los números no se diferencian entre sí más que por la cantidad de unidades homogéneas que los componen y que constituyen su materia y determinan la posición que cada número ocupa en la serie surgida por adición de la unidad (1083a 1–8 ss.). 1083a 14–17 es un típico pasaje donde Aristóteles señala un presunto vacío importante en la teoría de los números ideales y en la explicación de su propia naturaleza en tanto «compuestos de unidades» —compuestos surgidos por la adición del uno—, que son la materia del número–forma (1084b 5–6). Estos problemas dependerían de la confusión platónica de dos metodologías inconsistentes, confusión que habría llevado a postular los principios del número como elementos y, simultáneamente, como universales (1084b 2–1085a 2). No obstante ello —y sin hacer del número ideal un compuesto de unidades homogéneas de tipo matemático—, se puede considerar que la «operación» divisoria *(diaíresis)* de un género en especies y subespecies constituye una «numeración» del *eîdos*, no, en cambio, una mera contabilidad de unidades añadidas o sustraídas, sino, más bien, una operación por la cual se «articula» la unidad total que se presenta, en principio, indiferenciada, hasta determinar el número de la multiplicidad que aquélla contiene, lo que se realiza restableciendo el orden interno de un género. En el seno de un género–*arithmós* se ejecuta, entonces, cierta «operación» no matemática, sino *divisoria*, por la cual

se definen las diferencias del *eîdos*–total y se determina su *número* a la manera de la determinación de la cantidad mediante el *arithmós* de cada idea. Bajo el concepto de *operación aritmética* que esta consideración de la división nos permite perfilar, se puede explicar que las ideas–mónadas de un *eîdos*–género son mutuamente «operables», *i.e.* entre sí divisibles y sintetizables en formaciones abarcantes, mientras que las ideas–especies de géneros diferentes no pueden combinarse en tales «operaciones» —aunque aquí tendría vigencia un concepto laxo, pero platónicamente consistente, de incombinabilidad—. *Contra* Pritchard [1995], p. 152 s. *Metaph.* M 7, 1082b 33–37 no da una base textual suficiente para asumir la generación de los números como un proceso similar al de la *diaíresis* de ideas. *Contra* Stenzel [1933^{2}], p. 48 ss.; Becker [1938], p. 467 ss., 500. Más allá de las dificultades, me parece plausible la dirección en que Becker intenta explicar que una idea es un número ideal: una idea dada puede subordinarse a un número ideal por medio de su definición «diairética», *i.e.* indirectamente mediante el *arithmós*, la relación y la posición que provee la definición al final del proceso. Para una flexibilización de la *diaíresis* de las unidades *cf.* Becker [1963]. Sobre la generación de los números en *Prm*. 143c–144a *cf.* Sayre [1983], p. 54 ss.

Capítulo 6
Diaíresis e idea–número

§ 15. Del diálogo a la dialéctica

Platón acepta que la comprensión humana de la realidad se ejecuta a través del manejo idóneo de un sistema de signos, mediante el cual intentamos conocer su articulación y sus relaciones internas. El método de la división opera con ese dato fundamental del *lógos*, según el cual cada forma sólo se conoce reestableciendo las relaciones positivas y negativas en las que está entramada su naturaleza. Lo que en la epistemología que sustenta el método de la *diaíresis* alcanza expresión es una tesis sobre la realidad y sobre su estructura, o sea, sobre las formas; según dicha tesis, la realidad se explica sólo en la medida en que articulamos las formas y operamos con un concepto de totalidad y sistema de relaciones entre propiedades ideales. Intentaré clarificar dicho concepto mediante la expresión «*eîdos–total*». Platón formula su teoría de la definición en el contexto de los diálogos tardíos, sosteniendo que definimos una forma mediante la articulación de una propiedad singular a través de la multiplicidad de sus determinaciones. Este procedimiento tiene carácter dialéctico, en cuanto sólo mediante la articulación de la unidad y la multiplicidad se alcanza a determinar y definir una forma; la definición dialéctica, por tanto, vincula positivamente ambos elementos formales de las ideas, sin destruir la identidad y la unidad de cada *eîdos*. El *lógos ousías* de una forma se alcanza únicamente cuando se determina con exactitud la definición de algo, y esto se

obtiene sintetizando los componentes esenciales de una idea e incluyendo, en esa síntesis, la pluralidad de partes de un cierto *eîdos* mediante la formulación colectiva que se hace al final de las sucesivas divisiones. El resultado de esta operación definitoria está dado por la determinación de la especie indivisible (*Sph*. 229d; *Phdr*. 277b); el *átomon eîdos* representa una singularidad compleja que se halla contenida en (περιλαμβάνειν) y constituida por (συλλwwάνειν) un conjunto de propiedades ideales. Dicho concepto permite determinar los fenómenos como instancias de una determinada especie. En el capítulo anterior he tratado de explicar que el aspecto relevante de la concepción específicamente dialéctica de la teoría platónica de la división reside en que el conjunto de propiedades ideales que componen una forma a través de sus interrelaciones constituye, a la vez, una genuina síntesis total de ideas. Platón pone el acento en la articulación entre la multiplicidad de ideas que forman parte de un *eîdos* y, por ende, las definiciones se formulan, precisamente, articulando la forma, es decir, reconstruyendo la organización de las propiedades. El resultado de esto consiste en el establecimiento del «número» de cada forma, es decir, de la pluralidad sintética o de la totalidad sistemática que constituye cada idea. Para comprobar esta vinculación entre *diaíresis* y *arithmós* me parece necesario explicar el procedimiento dialéctico del método de la división, examinar su rendimiento epistemológico y destacar sus supuestos ontológicos. Abordaré estos tres tópicos en el curso del presente capítulo y trataré de mostrar la unidad temática del *Sofista*, perfilando, en el próximo capítulo, la metafísica platónica que sustenta la metodología y la epistemología de la división.

§ 15.1. Facticidad y preguntar metódico. Sobre la función del *lógos* en la retórica filosófica

La reflexión sobre las condiciones de posibilidad del *lógos* que Platón emprende esclareciendo la metodología de la división tiene como referencia y punto de apoyo la práctica del diálogo, más precisamente, ese aspecto especial de este por el cual el diálogo filosófico se organiza en un procedimiento pautado, donde la conversación humana encontraría su forma más propia concentrada en unas cuantas figuras. Uno de los principales aspectos prácticos de la conversación humana que tematiza y estiliza literariamente el diálogo platónico está dado por esa inclinación de todo diálogo genuino a la apertura y al esclarecimiento de la cosa que lo pone en marcha. Platón escenifica en los diálogos socráticos un modelo de situación mediante distintas variantes, donde se pregunta por alguna virtud, por ejemplo, por la justicia, y se exponen nuestras opiniones y nuestros comportamientos a la interrogación por un

factor que hace que determinadas acciones puedan calificarse, precisamente, como acciones justas, sin que, empero, ellas mismas puedan confundirse ni equipararse con el concepto de justicia que da cuenta de dicha calificación. Se exponen, así, al examen los comportamientos humanos, disponiendo un proceder ordenado tendiente a descubrir en el comportamiento la huella de una presencia que, de manera más o menos incierta, lo organiza y orienta, así como lo determina en su rasgo más sobresaliente. La meta de estas escenas de los diálogos platónicos de juventud parece estar en viabilizar la aspiración de nuestro comportamiento y, así, convertirlo en una buena imagen de tal o cual virtud. Este procedimiento contiene, básicamente, el concepto platónico de la autodeterminación. En el intento de esclarecimiento de la cosa dentro del dialogar, se encuentra una estrategia humana elemental de decisión en favor del esclarecimiento de la propia existencia a través del preguntar metódico. El método de preguntas y respuestas responde aquí al requerimiento formulado por una necesidad humana específica. En particular, la pregunta por el «qué» revela que cada aspecto destacado de un comportamiento humano se integra en un entramado de relaciones con otros aspectos diversamente relacionados entre sí, cuya exacta determinación es algo que, en aquellos diálogos donde se moviliza esa pregunta, siempre queda esbozado con cierta imprecisión. Así, muchos de los primeros diálogos se caracterizan por su final aporético, en la medida en que no llegan a determinar el entramado de formas que puede dar sustento a un comportamiento determinado. Con ello es la cosa misma en su estructura lo que queda inciertamente definido. El camino hacia la definición de la cosa a través de la determinación de la forma, que transita la filosofía platónica tardía, no es sino el desarrollo del tratamiento metódico que Platón le da a la cosa misma abordada por esta filosofía desde el comienzo. Esto equivale a afirmar que el método de la división representa el desarrollo de la tesis inicial de las ideas, en cuanto dicho método aspira a fundamentar el contenido dialéctico del *lógos* de las ideas, contenido que hace posible el conocimiento y la autodeterminación de la existencia humana.[1]

Estos aspectos de la dialéctica fundada en el diálogo platónico, en especial su arraigo en el esclarecimiento de la existencia a través del entendimiento con el otro, que se entiende como un modo específicamente humano de cursar la propia vida, forman parte del origen de la teoría platónica de la dialéctica presentada en el *Fedro*.[2] El enraizamiento de la dialéctica en el diálogo es un aspecto que Platón destaca expresamente en su aprehensión «positiva» (Hei-

1 Sobre el origen de la pregunta por el «qué» en el disenso sobre el uso de términos morales *cf.* Stemmer [1992]; R. Robinson [1953²], V, VI; en gral. Friedländer [1964³], VIII.

2 *Cf.* Heidegger [1992], p. 308–352; Gadamer [1983], I (§ 7.).

degger) de la retórica, es decir, en su elaboración de la función que el *lógos* desempeña en la vida fáctica. En ese marco, Platón explica las capacidades y objetivos del *lógos* en contraposición con el manejo del mismo por la retórica contemporánea, vinculada al movimiento sofístico. La naturaleza de la retórica del siglo v *(cf. Grg.* 455d 8, 456a 5) es explicada por Platón como un poder–saber (δύναμις *cf.* 466d 7–8, e 3) dominar las más diversas capacidades del hombre. La revelación que Gorgias efectúa en el diálogo platónico homónimo acerca de la auténtica naturaleza de su propio arte pone en evidencia que la pregunta socrática por una capacidad específica y por la referencia objetiva de esa capacidad —que define la esencia de algo y su fundamento epistémico, tal como vale para la actividad racional que definen las técnicas *(cf.* 455bd)— no se adecua a las pretensiones de la retórica que difunde Gorgias. Ésta representa una capacidad, en cierto sentido, indeterminada, en cuanto es un ejercicio de poder extendido a todo, para lo cual no debe estar atada ni limitarse al tratamiento de ningún objeto definido.[3] Hacia el final del áspero intercambio que mantiene con Calicles, Sócrates descubre de qué se trata, en definitiva, en toda esta especulación sobre la *tékhne* —cuya racionalidad consiste, principalmente, en ese ordenamiento de toda acción y producción hacia el bien (499b ss.)—. Sócrates destaca que la cuestión central en torno a la cual le interesa discutir la retórica es la de cómo hay que vivir (500c 3). Retórica y filosofía encarnan dos respuestas disímiles (500d 2) a esta cuestión que, una y otra vez, formula Platón en sus diálogos (500c, 501d 1). En el *Gorgias*, Sócrates se empeña en señalar que las prácticas que constituyen meras imitaciones de las que son genuinos tratamientos racionales de un objeto determinado se generan por la confusión de lo bueno con lo agradable (500d 6–e 2, 496c ss.). A las prácticas que simulan públicamente ser técnicas no se les ocurre interrogarse por la naturaleza de la vida dulce y del placer (501a 5–6); ellas no están en condiciones de clasificar (501a 7) el placer, sino que para su generación y para su efectividad y éxito, en general, se apoyan en recursos sub–racionales o ajenos a la justificación racional de ciertas elecciones prácticas (501a 7–8; *Phdr.* 270b 5–6). «Cuanto más placer, tanto mejor» constituye el perfecto corolario de la ecuación primera: «cuanto más poder, tanto mejor», que decididamente afirma Calicles. Lo paradójico de esta concepción es revelado por Sócrates, finalmente, al mostrar que el servicio al «saco roto» del placer indeterminado e ilimitado constituye un servilismo, ligado al desmesurado ejercicio de una voluntad que se arroga omnipotencia por el hecho de carecer de toda concreción en la vida, motivo

3 Para una contraposición entre las aprehensiones sofística y platónica de la *tékhne cf.* Kube [1969]. Para una revisión de algunos contrapuntos particulares entre la teoría sofística y platónica de la retórica *cf.* Gagarin [1994]; Halliwell [1994].

por el cual el ejercicio del poder vinculado a la satisfacción del propio deseo acaba presentándose, erróneamente, como absoluto *(cf. Grg.* 501ad).

Dos características básicas de esta actividad irracional alcanzan plena demostración en el diálogo con Calicles, pero se hallan ya suficientemente vigentes en la tesis de Gorgias, cuyo alcance el autor del diálogo se propone medir a través de las dos ruedas de discusión sucesivas que Sócrates mantiene con los discípulos del rétor de Leontinos, Polo y el ya mencionado Calicles. Esas dos características son (1) la falta total de un esclarecimiento de la vida, de la estructura de la *psykhé,*[4] y, estrechamente vinculado a ello, (2) la ausencia de la interrogación por el bien. El poder aparente de la retórica se funda en esa falta y en esa ausencia. En el manejo retórico del *lógos* no se trata de buscar el esclarecimiento de la cosa discutida ni tampoco de interrogarse por la *areté* como cumplimentación de las posibilidades de la existencia humana, sino de manipular la influencia pública a través del discurso, imponiéndose en la decisión pública acerca de algo (456b 7–8, 456a 2), dejando de lado toda cuestión relativa al bienestar intrínseco de la vida humana. En la determinación del poder del *lógos*, Platón focaliza, en cambio, la capacidad terapéutica del discurso aplicado al alma con el objetivo de ayudar a la buena vida humana. Para tal cosa, la retórica tradicional es inefectiva o, más precisamente, como lo revela finalmente Calicles,[5] ella carece de genuino interés en favorecer el perfeccionamiento humano. Con esta crítica abierta a la posición de la retórica de la época, Platón traza ya en el *Gorgias* el contorno de una teoría «positiva» de la «retórica»; por lo menos, su objeto y su propósito se encuentran allí claramente delineados.

La persuasión popular y la imposición de la apariencia ante un público masivo son prácticas discursivas de poder mutuamente vinculadas, que Platón adjudica a la retórica tradicional en el *Fedro (cf. Phdr*. 259e ss.). Nuevamente es la condición irracional, característica de la retórica tradicional, lo que fundamenta dicha vinculación. En este contexto, Platón busca destacar la función de los *lógoi* en la vida humana, al considerarlos guías de la vida (261a 8–9; *cf. Grg*. 503 d ss., 504d 1–3: el *érgon* de la terapeútica del alma a través de ordenamientos y organizaciones es *dikaiosýne tè kaì sophrosýne*, y a ello se dirige la administración de las palabras por parte del orador, 504d). Todo *lógos*,

4 La asunción de esa tarea por la filosofía justifica el tratamiento emprendido en *Grg*. 503d ss., es decir, el esclarecimiento de la estructura de la *psykhé* como una *phýsis* determinada y de la vida buena y virtuosa como un *érgon* de una *tékhne* aplicable a ella, en el marco de la «ontología del *kósmos–táxis*». *Cf*. Krämer [1959], I, II.

5 Calicles deja de lado los remilgos de su predecesor (*Grg*. 482ce) en el diálogo. Para él, la filosofía representa el remilgo mayor y más melindroso, la actividad más inútil e impotente para la vida humana (484c ss.).

tanto el pronunciado en público como en privado, el escrito como el oral, se ordena a la determinación de la verdad de la cosa tratada; incluso un buen engaño es sólo posible porque se van sorteando las semejanzas hacia el lado de lo falso, para lo cual es preciso reconocer y discriminar las semejanzas y desemejanzas que se manipulan *(Phdr.* 262a). Una técnica determinada debe ser propia, entonces, de la retórica que trabaja mancomunada con la oratoria política. Pero esto pone de manifiesto la ambivalencia de ese conocimiento específico o meramente técnico, que capacita igualmente para hacer de él un uso positivo y justo u otro o negativo e injusto (261e, 262b). Ante esta ambivalencia, Platón se propone subrayar que la función de la retórica y el poder del *lógos* consisten en la conducción del alma hacia la virtud (271c 10) —estos aspectos definen las mismas posibilidades de la retórica filosófica (271d)—. Definiendo así el poder y la efectividad del discurso, la capacidad de esclarecer aquello que nos interesa para cumplimentar una vida buena representa una labor que se lleva a cabo sólo en la medida en que la técnica del discurso se convierte en dialéctica (263b). Este es el marco en el que debe considerarse la relación que guarda dicho objetivo de la retórica filosófica con la definición de la dialéctica en términos del conocimiento de la articulación de unidad y multiplicidad *(cf.* 266b 5–7).

Lo que pretendo subrayar ahora es que la referencia de la retórica filosófica a la *areté* y su relación con un conocimiento de las articulaciones estructurales de la realidad, dentro de la cual es necesario ubicar la vida humana a fin de alcanzar una comprensión global de ella —es decir, un requisito epistémico que parece exceder los límites del interés de las recetas y los formalismos discursivos, así como también parece sustraerse a la ambigüedad intrínseca de la técnica ya que la efectividad de la retórica filosófica se evalúa a través de su efecto ético— excluye que la teoría platónica de la retórica consista en la mera prescripción de pautas para componer discursos. La dirección de esta retórica es contraria a la gorgiana en varios aspectos. Esto puede demostrarse considerando un punto central, pues la persuasión que también busca la retórica platónica no está dirigida a conseguir el voto de una multitud que carece de un juicio fundado sobre la cosa en cuestión, sino que esa práctica se aplica, en el caso de la retórica filosófica, sólo al alma individual y está dirigida a la vida de cada uno (270e–271a). Platón propone, para ello, una nueva técnica que se aplica a la determinación diferenciada de la estructura general de la vida humana (271a), determinando si acaso ella ostenta una forma simple o si, en cambio, tiene partes y es polimorfa, para delimitar, si se verifica esta segunda posibilidad, cuántos son sus miembros y cómo se relacionan entre sí, cuál es la importancia y función de cada uno, cómo se componen todos ellos, y si, quizá, a todos corresponde una forma de unidad que fundamente

la unidad misma de la vida y su bienestar conjunto. Al sentido de la retórica platónica pertenece, entonces, la articulación dialéctica de esa naturaleza que es su objeto, la vida humana, cuya estructura común tiene que ser aplicada al caso singular de cada persona. A la luz de estas breves consideraciones es factible anticipar algo que todavía debo intentar mostrar,[6] esto es, que la lógica de la *diaíresis* y la dialéctica a que ella da cauce se combinan con la ética implícita en aquella preocupación por el desarrollo de sí mismo (μελέτη ἑαυτοῦ) contenida en el diálogo socrático. Platón explica el desarrollo personal como un autoesclarecimiento de la vida a través del *lógos* mediante la práctica del interpelarse y dar cabida al propio anhelo del alma: la realización de la *areté* humana como cumplimentación de la propia posibilidad, lo que representa la definición del eros filosófico.[7]

§ 16. Dialéctica de la idea y aprehensión dialéctica del ser

El método de la división no representa otra cosa que el intento de dominar comprensivamente la estructura dialéctica de la realidad; su rendimiento epistémico se obtiene mediante la reconstrucción de la articulación del sentido de las formas en su particularización y apertura de la multiplicidad, donde se establece la configuración en la que se inscriben los fenómenos sensibles. La «destrucción del *lógos*», ante la que advierte Platón en este marco de referencia *(Sph.* 259e 4–5), proviene de una cancelación de esa dialéctica del ser, de la aniquilación de ese acontecimiento de sentido que muestra la realidad en su unidad plural. La tesis monista de una entidad que, en lugar de abrir la pluralidad de significados como algo diferente de sí misma, dando lugar a

6 *Cf*. aquí *infra* capítulo octavo.

7 La manía filosófica actualiza la relación con lo divino, que es posible para el hombre, a través de la potenciación de lo que de divino hay en el compuesto humano. La relación con lo divino, que es asequible a través del perfeccionamiento de la vida, representa la consumación de la autodeterminación de la *psykhé* mediante la autonomía de su dinamismo (αὐτοκίνητον, *Phdr*. 245c 6 (Robin)). La realización de la vida implica, para Platón, conquistar la inmortalidad del alma (ἀθάνατον *Phdr*. 245c 5–6), que, en realidad, implica una recuperación de la más propia posibilidad de la vida, todo lo contrario, entonces, de una negación de la facticidad de esta última. El hacerse dueño de esa posibilidad es el sentido de la *psykhé* como principio (245cd) o conductora de toda «génesis de sí» (el alma es ἀγένητον 245d 3), de todo el dinamismo de la vida fáctica en pos de sí misma. La filosofía persigue la actualización y el robustecimiento de la vida a través del recuerdo de las ideas y la reapropiación de sí mismo desde las condiciones del alejamiento y ocultamiento u olvido que trae la existencia, entendida como un habitar fuera del «lugar celeste». La forma de la inmortalidad humana comienza con la elección de una determinada forma de vida humana. Sobre el eros platónico *cf*. Krüger [1992[6]].

la multiplicidad fenoménica, fagocita el aparecer sensible y su multiplicidad intrínseca convirtiéndolos en un residuo, en una mera apariencia producida por un engaño de los sentidos y admitida por un estado mental que debe abandonarse (las opiniones de los mortales); ese pensamiento de un ente sin miembros, sin articulación ni multiplicidad, constituye la tesis histórica que del *lógos* excluye toda combinación. Una consecuencia de esa tesis antidialéctica reside en la admisión de una multiplicidad sin comunicación.

El *Sofista* elabora un concepto formal del ser a través de los géneros superiores, donde la realidad es producto del «entrelazamiento» de ideas y constituye la configuración resultante de la articulación de ideas. Con esta tesis, el *Sofista* intenta dar una solución a la ruina que trae una noción material del ser, según la cual ese predicado designa la única propiedad inteligible y real de las entidades, en tanto lo único inteligible en ellas sería el rasgo de la presencia, la identidad y la permanencia absolutas. En ese concepto monista del ser se materializa el sentido de aquellos rasgos ontológicos, llegando a la consecuente teoría de un ser–único, cuyo fundamento reside en una semántica donde «ser» es el único predicado que con sentido puede decirse de las entidades. Contra esta tesis, la estrategia platónica consiste en explicar la realidad sensible mediante ideas y tomar como formas los rasgos ontológicos que de allí se extraen, dando lugar, posteriormente, a una interrogación por el sentido de las formas a través de un esclarecimiento de su dialéctica intrínseca.

§ 16.1. El esclarecimiento del *lógos* como *diaíresis*

En orden a una adecuada interpretación de la ontología que sustenta el método de la *diaíresis*, me parece preciso formular dos advertencias. Por un lado, el mero registro de un vocabulario común entre distintos pasajes de algunos diálogos no constituye una prueba definitiva para la datación del método en el contexto de la obra platónica; además, por otro lado, la ausencia de su aplicación metodológica no puede ponderarse tampoco como una demostración de que la concepción del *eîdos* que sustenta dicho método sea diferente de una supuesta concepción anterior. Hay pasajes de los diálogos medios *(R.* v 476a) cuyo vocabulario ha dado lugar a la primera confusión mencionada. La segunda confusión no es menos frecuente, cuando se impone, por diversas vías, la interpretación de una ruptura con la metafísica de los diálogos medios como característica principal de la filosofía platónica tardía.[8] En razón de la

8 *E.g.* Sayre [1983].

fuerza que aún conservan la interpretación evolutiva y el diagnóstico sobre la autocrítica, cualquier interpretación que sostiene la existencia de una continuidad básica de la concepción ontológica en la filosofía de Platón tiene que demostrar, obligatoriamente, la posición sistemática del método de la *diaíresis*, definiendo su preciso punto de inserción y su función consistente con la ontología platónica de las formas. Explicando la noción de «especie indivisible»,[9] trataré de examinar si la *diaíresis* representa una ruptura con la teoría clásica de las ideas o, más bien, un intento de esclarecimiento del concepto inicial del *eîdos* platónico, sin constituir, por ello, un alejamiento de cierta «metafísica de la visión» que sería reemplazada por una más sana «filosofía del concepto».[10] En efecto, considerando el *átomon eîdos* como el resultante de la división procuraré hacer comprensible que la posición sistemática de este método en la filosofía platónica tardía y su rendimiento epistemológico no residen en alcanzar una comunicación entre dos esferas de entidades que, anteriormente, se enfrentaban de manera irreconciliable en virtud de la aceptación de una noción del *eîdos* comparable a la realidad material, en cuanto las ideas no admitirían diferencia alguna ni articulación y existirían separadas de las cosas sensibles, como si fuesen objetos de un tipo categorial homogéneo a lo sensible, cuya única posibilidad de distinción dependería, precisamente, de una existencia separada e independiente. El rendimiento del método de la división no reside, a mi juicio, en conceptualizar los fenómenos sensibles, ejecutando un movimiento descendente, que se encaminará, en definitiva, a justificar el compuesto de materia y forma como lo que es verdaderamente real. La ganancia de la *diaíresis* no niega cierta fundamentación de la realidad sensible; sin embargo, no es parte de su cometido cambiar de énfasis ontológico, privilegiando ahora, frente a los objetos abstractos, las realidades sensibles. Explicar fenómenos mediante ideas es una intención del platonismo, que se encuentra ya en el programa de la «fuga a los *lógoi*»; establecer una diferencia categorial entre idea y fenómeno constituye, igualmente, un propósito central de la teoría clásica de las ideas. Dicha explicación no se efectúa, empero, mediante un cambio de posición filosófica, que llevaría al Platón tardío a elaborar la física del *Timeo* y a fundar, por su intermedio, una filosofía natural revolucionaria respecto de sus tesis anteriores acerca del mundo sensible —supuestamente, un mundo suficientemente indeterminado como para soportar cualquier aspiración epistemológica fuerte—. Así, la teoría de las ideas sigue vigente en la física del *Timeo*, pues esta física sostiene que de los datos empíricos no se

9 *Cf.* aquí *infra* § 16.2., § 17. ss.

10 *Cf.* Stenzel [1961^3], p. 45–105, 49 (sobre la primera confusión antes mencionada), 54 (solución de las cuatro dificultades de la teoría clásica de las ideas).

obtiene el conocimiento requerido de la naturaleza; por el contrario, es en la apelación a la presencia en lo sensible de estructuras ideales —por intermedio de las estructuras geométricas de los triángulos elementales y las leyes de combinación— donde se funda el nivel epistemológico que puede acordarse a la física platónica de este diálogo.[11]

La herramienta para solucionar una serie de problemas derivados de la dificultad que el *Teeteto* diagnostica para la definición de la *epistéme* reside en aprehender el *lógos* no como un suplemento de la determinación de una cosa obtenida mediante la opinión verdadera. El *lógos* no constituye una pieza añadida a la opinión, que haría posible la conversión de ésta en *epistéme*, puesto que el conocimiento de algo sólo se alcanza a través de la determinación de su posición dentro de la estructura de ideas, algo que es inaccesible a la mera opinión.[12] El *lógos* reconstruye la estructura de las ideas, arrojando la definición de una forma; el *lógos* constituye el *horismós* de una forma determinada en el término *(hóros)* de una *diaíresis*, dentro de la cual aparece determinado ese *eîdos qua articulado*, como algo completo y, en tal sentido, como término ya no más divisible de una división *(átomon eîdos)*. Tal es el rendimiento de la definición platónica, que fundamenta la asignación de nombres a los objetos y le devuelve al lenguaje la capacidad de expresar conocimiento. La definición muestra la naturaleza de un objeto a través de su forma y hace posible el acuerdo racional entre los hombres para comprender la realidad a través del lenguaje *(Sph.* 218bd).[13]

Con la lógica platónica de la definición se vincula la dificultad, relevada en la Academia antigua, concerniente a la efectividad heurística del proceso platónico de definición por vía de la división, en tanto dicho procedimiento dependería del conocimiento y de la división de la totalidad de ideas para poder determinar una forma.[14] Una división de la totalidad de las formas resultaría fácticamente inalcanzable y, por tanto, nunca podríamos definir correctamente una forma aplicando este procedimiento. Esta dificultad heurística, que conduciría a una genuina aporía de la definición, está vinculada con el problema

11 He tratado de discutir la explicación platónica de la naturaleza en los diálogos medios en Mié [2004], § 4. s.; para los problemas vinculados con la separación de las formas *cf*. § 10. ss.

12 Para esta interpretación del *Tht. cf*. Mié [2004], § 20., § 20.3. ss.; sobre la relación *lógos–epistéme* en este contexto *cf*. Fine [1979]; Nehamas [1989].

13 *Cf*. Stenzel [1961^3], p. 115 ss.; Gaiser [1968^2], p. 140 s

14 La crítica se atribuye a Espeusipo, *cf*. fr. 31be (Lang). Arist. *APo*. B 13, 97a 6 s., 11–14, propone resolver esta dificultad, recomendando incluir en la enumeración de las diferencias sólo las que sean pertinentes a la *ousía*, es decir, tomar a ésta en sus propiedades *per se*; *cf*. Phlp. *in APo*. 405, 26 ss. Sobre esto *cf*. Detel [II.C.1993], 2, p. 765–768; Cherniss [1946^2], p. 59 ss.; Mié [2001], p. 87–89.

del rendimiento que es atribuible al no–ser platónico, en cuanto el ámbito del no–ser excede al del contrario y, así, designa un espectro muy amplio de ideas diferentes. Sin embargo, Platón y Aristóteles creen que el hallazgo de la definición de una forma por vía de la división es efectivamente posible, en cuanto la cadena de determinaciones procede, por el lado positivo, estableciendo la vinculación y la articulación entre las especies pertenecientes a un mismo género. Platón cuenta con una solución para esta dificultad a través del concepto de las partes de la alteridad,[15] pues dicho concepto permite distinguir entre la mera ausencia de una propiedad común a varias formas y la diferencia relevante que posibilita distinguir específicamente una forma de otra u otras. Esta operación heurística de las partes de la negación se desempeña omo un criterio para postular una forma determinada a partir del resultado de la división de una especie superior y, en definitiva, del género. La articulación del género a que da lugar la aplicación de este método precisa la semejanza que orienta el agrupamiento inicial de una serie de especies, determinando una entidad genuinamente intensional, organizada jerárquicamente por la aplicación de una noción poliádica de semejanza.[16]

También me parece importante destacar, como parte de la solución platónica a la aporía de la definición, el rol que le cabe a la articulación de la totalidad de ideas por intermedio del *arithmós*, pues mediante el número se hace de esa totalidad con que opera la *diaíresis* algo explicable en virtud de la reconstrucción de su orden intrínseco y del establecimiento de la interrelación vigente entre las partes. Esa totalidad deja de ser, entonces, una multiplicidad que, por su enormidad y desvinculación, imposibilita el conocimiento y la determinación de lo singular. En tanto principio de orden, el número traza el camino para la *epistéme* por la vía de la *diaíresis*.[17] La estructura lógica del *eîdos* requiere que la división delimite la totalidad relevante de ideas que en cada forma se halla contenida, en la medida en que dicha totalidad relevante constituye la inteligibilidad propia de cada forma ya que esa totalidad de ideas representa las distintas partes de un *eîdos*. Es necesario determinar las partes relevantes en su interrelación mutua y en su vinculación con la forma que se busca definir para que la división logre distinguir las ideas que son partes positivas de las que son partes negativas de cada *eîdos* y, así, pueda identificar la forma buscada. La definición del *eîdos* se lleva a cabo, entonces, cuando se lo determina como una totalidad y como una forma indivisible, completa, idéntica y específicamente una. Ése es el sentido del *átomon eîdos*, un *átomon*

15 *Cf*. aquí *supra* § 4.5. ss.

16 Sobre esto *cf*. Quine [1986]; Hacking [1990]; Marcos [1995], p. 160 s.

17 *Cf*. Stenzel [1933²], p. 117 s.

pân (Sph. 229d 5–6; *Phdr*. 277b), cuya completud consiste en el hecho de que mediante la división se obtiene la forma con todas sus determinaciones. La unidad de este *eîdos–total* es de carácter formal, corresponde a su estructura interna y no condiciona el contenido ni contradice las múltiples ideas que lo constituyen.

§ 16.2. Método y *átomon eîdos*

Antes bien que proponerse fundamentar la subsunción de un particular bajo un determinado concepto o serie de conceptos de una cadena genérico–específica, la división platónica tiene una intención diferente, a la cual su dispositivo metódico parece adecuarse y ser suficiente. Ella no busca una razón o una causa para establecer el vínculo entre la sustancia y ciertas propiedades destacadas de la misma (accidentes por sí) *(cf*. Arist. *APo*. B 3; 7, 92b 12–15) ni tampoco constituye un procedimiento restringido a formular definiciones, como paliativo a su incapacidad demostrativa.[18] Si estuviera dirigida a estos objetivos, la división platónica carecería de elementos metódicos necesarios. El surgimiento de las definiciones a que asistimos en el *Sofista* y el *Político* persigue hallar las divisiones o partes de un género, cuyas especies se van estableciendo por ese procedimiento a través de relaciones de semejanza y diferencia. El precepto metódico central de la *diaíresis* platónica indica que es necesario «dividir siempre» *(Sph*. 235c 3) hasta no dejar ninguna semejanza objetiva sin establecer. Contraponiéndola a las diferencias, tiene que delimitarse la forma buscada, determinando, así, su identidad mediante la definición.[19] Como traté de señalar anteriormente, en este contexto se integra el rendimiento del no–ser, que fue considerado en el excurso, pues la diferencia es la forma que fundamenta esa posibilidad del *lógos* por la cual puede obtenerse una determinación de la identidad de algo mediante su definición, en tanto ésta opera estableciendo las relaciones de identidad y diferencia que constituyen una forma. El rendimiento del método descansa, por consiguiente, en la articulación entre ser–... y no–ser–..., que hace posible la definición, en la medida en que se divide correctamente, o sea, no pasando por alto diferencias relevantes, pues la sola existencia de la diferencia entre dos o más ideas no alcanza para fundar

18 *Cf*. los problemas que señala Aristóteles en el método, *APo*. B 13, 96b 35–97a 6, 97a 35–97b 6, 97b 31–37; y las condiciones para concederle la utilidad requerida en la ciencia demostrativa en 96b 32 ss., 97a 23–34 (en respuesta a la aporía de la división, 97a 6–11).

19 *Cf*. la crítica de Arist. *APo*. B 5, 91b 12–27.

positivamente la identidad de un *eîdos*.[20] Para obtener la forma indivisible buscada, es preciso haber asegurado la pertenencia de ésta al género mediante el encadenamiento en la serie de especies que la división va arrojando como su propio resultado. La consecuencia de este «encadenamiento» es la *certeza* de la división y la *necesidad* de la subsunción.[21]

La razón que asiste a la preferencia platónica por la «dicotomía» frente al procedimiento igualmente utilizado —*e.g.* división de los fonemas, división de los sonidos musicales— que arroja más de dos miembros (*Plt.* 262ae etc.) reside, probablemente, en la seguridad y la claridad con que, mediante ese procedimiento de corte en dos, van alcanzándose las partes y contrapartes en la oposición surgida a cada paso entre lo mismo y lo otro. Aplicando la dicotomía, Platón cree obtener una más nítida aprehensión y determinación de la forma buscada. Además, explica esa preferencia un motivo ligado a la estructura–*arithmós* de las formas, según la cual la división permite establecer las relaciones completas entre las distintas ideas, relaciones a través de las cuales las formas se hacen conmensurables tanto con el género al que pertenecen, como también entre ellas mismas. Esta «conmensurabilidad» de las formas posibilita la unidad sintética del *eîdos–arithmós*. De otra manera, faltando miembros de la relación que constituye a cada forma, aun cuando no se cometan errores en la distinción y atribución de miembros —errores en los cuales se incurre, por ejemplo, al dividir el número en 10.000 y los restantes—, lo que está ausente son los *lógoi*, las razones o proporciones que constituyen el vínculo entre los miembros y conforman la totalidad del género como una unidad por analogía, según la cual la multiplicidad se conserva sintetizada en una unidad–total, surgida a través del entramado de relaciones que unen y componen internamente a las ideas.[22]

El concepto platónico del *átomon eîdos* no se define como la forma de un individuo que es portador de ciertas propiedades, las cuales pueden explicarse,

---

20 Para que la división sea exitosa debe establecerse, correlativamente a la ponderación de semejanzas relevantes, una correcta y suficiente ponderación de desemejanzas.

21 Para Aristóteles, el cumplimiento de los criterios establecidos para una *diaíresis* correcta, en tanto ésta constituye una división ordenada, da por resultado la exhaustividad en la determinación de las especies que forman parte de una forma (*APo*. B 13, 96b 35–97a 6, 96b 6–7, 96a 24–b 14); el resultado de la división exhaustiva es el correcto establecimiento de la definición. Para estos temas *cf*. Péllegrin [1991]; Wolf [1991].

22 *Cf*. Stenzel [1933^2], p. 157–162; [1957^{2}b]. Stenzel destaca en este carácter sintético de las formas el sentido de la unidad de las ideas platónicas, donde se hace presente la tesis del principio de la unidad. Para los pasajes que sostienen su interpretación *cf. ibid*. (entre ellos: Pl. *Ti*. 31c; *Phlb*. 16d; Arist. *Metaph*. Δ 6). Ambos tratamientos citados de Stenzel representan, a mi juicio, contribuciones fundamentales a la explicación del concepto platónico de las formas, que la investigación actual ha, mayoritariamente, desatendido.

precisamente, como sus propiedades, en la medida en que se encuentra un término medio. La función argumentativa del término medio está representada aquí por el concepto que expresa el fundamento y la causa que justifican la necesidad de cierta caracterización del individuo y su subsunción bajo un determinado concepto o universal. El *lógos* se desarrolla, en este contexto, bajo la forma del *syllogismós* y su meta es la demostración *(apódeixis)* (*APo*. A 1, 24b 18–20; A 2). En la división platónica, en cambio, no se persigue establecer ese tipo de subsunción de un particular al universal. La versión aristotélica del método implica encontrar en el *eîdos* indivisible una forma sustancial que nuclee, en tanto es algo actual, las restantes formas potenciales componentes de su esencia. No obstante las disparidades programáticas que intento señalar comparando aquí las dos versiones del método de la *diaíresis* que desarrollan Platón y Aristóteles, es preciso aceptar que la división platónica mantiene, igualmente, la aspiración de establecer cuáles rasgos de una determinada forma son propiedades específicas de ella y cuáles propiedades relacionadas con una forma no constituyen, en cambio, parte de su estructura. Sin embargo, lo que concierne a la división platónica es la determinación no de un individuo–sustancia, sino de una *idea* como una *unidad estructural* que sintetiza ciertas propiedades y excluye toda confusión con otras entidades, al distinguirse de estas últimas por la cadena de formas que constituyen a dicha idea.

§ 16.3. El rendimiento epistémico del método

La identificación de algo se alcanza cuando se ha establecido su *estructura de identidad y diferencia* a través del *lógos*, cuando la definición expresa la unidad de las múltiples formas a través de sus *lógoi* o relaciones, delimitando, así, una aprehensión de las formas a partir del *lógos*; esto corresponde a lo que propongo denominar «*eîdos–lógos*». Los distintos modos de conocer las entidades —el «pensamiento» *(diánoia)*, la «percepción sensible» *(aísthesis)*, la «imaginación» *(phantasía)* y el «juicio» *(dóxa)*— hacen accesible la estructura de lo conocido y, con ello, representan miembros del mismo proceso de «verificación», en cuanto se integran en el rendimiento epistémico de la *psykhé* (*Sph*. 263d 6–7, d 7–8). La *psykhé* convierte esas diferentes vías de acceso a las formas en procesos mentales —donde se articula una estructura de unidad y multiplicidad de determinaciones inteligibles— y, de esa manera, en vías del conocimiento. El «diálogo interno», mediante el cual Platón explica el proceso del pensamiento (263e 4; *Tht*. 189e–190a) —cuya producción específica es el conocimiento—, se realiza bajo la forma del *lógos*, esto es, se lleva a cabo en un proceso de identificación y verificación de formas. Las capacidades cog-

nitivas humanas generan procesos cognitivos, en la medida en que aquellas capacidades no funcionan aisladas, como si no fuesen parte de un proceso de conocimiento. En efecto, Platón intenta sostener una tesis según la cual, la percepción humana no es nunca una pura sensación aislada, que hace accesible un dato sensorial separado de toda configuración, privado de toda comprensión o sin referencia a ella, sino que cada una de nuestras sensaciones se integra ya en un proceso de determinación del objeto, aportando elementos para su identificación y, sobre todo, motiva ese proceso de objetivación (264b 1–3). El *lógos* no se toma aquí como mera «proferición» (así en 263e 3) o exteriorización sonora de un pensamiento, sino como esa *estructura lógica* de los correlatos del conocimiento humano, por la cual percepción, imaginación y pensamiento pueden ser formas de conocimiento y, por ello mismo, verdaderas o falsas (264b, 263d, 261ac, 241b).[23]

Esta reintegración a la percepción, a la imaginación y al juicio de su capacidad cognitiva específicamente humana no tiene nada que ver con un descenso desde la atención de objetos abstractos hacia lo empírico. De otra manera se enjuicia esta cuestión, cuando se observa en la división un abandono de los objetos presuntamente característicos —éticos y matemáticos— de los períodos anteriores de la obra platónica; según esta interpretación, aquellos objetos abstractos serían trocados, en los diálogos del último período, por entidades naturales. A mi entender, ésta es una observación unilateral,[24] conducida por la suposición de que el desarrollo de la dialéctica tardía abandona la «*Anschaulichkeit*» —que habría sido característica del *eîdos* platónico en períodos anteriores— en favor de una integración entre *epistéme* y *dóxa*, integración mediante la cual Platón buscaría unir los dos mundos separados, a los que una y otra de aquellas formas de conocimiento se hallaban referidas.[25] Una consecuencia poco plausible de esta construcción se puede comprobar en el rol injustificado en el que esta interpretación abandona a la idea del bien, pues habría que tener en cuenta que dicha idea juega un papel esencial y diferenciado no sólo en el *Filebo*, sino también en el *Timeo.* Un artilugio frecuente, destinado a depotenciar la idea del bien, consiste en reducir esa forma a principio teleológico natural; con ello, se naturaliza la idea platónica del bien, convirtiéndola en un principio de la razón en la imposición de su propio orden y de sus propios requerimientos racionales

---

23 He tratado de mostrar que una tesis similar a ésta es la que mantiene el *Tht*. en Mié [2004], § 18.–§ 18.1.4.

24 *Cf*. Stenzel [1961³], p. 82–84.

25 *Cf*. Stenzel [1961³], p. 71–82, 87 ss.

a las cosas. Pero la idea del bien desempeña en el platonismo un papel ontológico muy distinto de este.[26]

Otra objeción que cabe formular a esta construcción atañe a su interpretación de la *dóxa*. Se sostiene que la *dóxa* platónica constituye, en el marco de los diálogos medios, una forma de conocimiento intuitivo con correlatos objetuales, en oposición al sentido judicativo con correlatos proposicionales que la *dóxa* adquiriría posteriormente. Según esta reconstrucción, en los diálogos tardíos, Platón perfilaría una noción de *dóxa* que sería una mezcla de representación *(Vorstellung)* y juicio *(Urteil)*.[27] La *dóxa* constituiría, entonces, una cumplimentación del pensamiento, un término del proceso discursivo en el «concepto». «Representación conceptual del particular» sería el título para la tesis epistemológica del *Sofista*, según la versión de Stenzel. Pero a partir de toda esta reconstrucción de la epistemología platónica tardía, que no carece de muchos puntos correctos, llega a plantearse, erróneamente, como *el problema* del *Sofista* la relación entre *dóxa* y *diaíresis*[28] sobre la base de una interpretación del *eîdos*, la *dóxa* —a partir de *República* v–vi— y el *lógos* platónicos, condicionada por presupuestos sistemáticos de corte neokantiano.[29] En mi opinión, ésta es una vertiente interpretativa que —análogamente a la traslación que efectuaba la recepción aristotélica de la división, mediante la integración de ésta en la ciencia demostrativa— da lugar a un desplazamiento del programa epistemológico que encarna el método de la *diaíresis*.

La reintegración de la función epistémica a las facultades cognitivas humanas —tal como la he perfilado más arriba— tiene un resultado básicamente similar a lo que en el *Menón* se afirma acerca de la opinión correcta: ésta es *epistéme* sólo si su contenido está atado a las ideas por el razonamiento que da la causa *(Men.* 98a). Reconducir explicativamente los fenómenos sensibles a las ideas es un rendimiento peculiar de la *anámnesis*, que busca mostrar el carácter de *a priori* correspondiente a ese dato ideal con respecto a cualquier comprensión particular de objetos sensibles. Sólo cuando lo que percibimos de un objeto y lo que decimos acerca de él tiene en cuenta su estructura efectuamos una fundamentación de nuestras opiniones, apelando a las causas que organizan el fenómeno. Tal fundamentación de la *dóxa* no tiene el carácter de

26 Trataré de aportar una corrección de estos errores en mi consideración del concepto platónico del bien, *cf*. aquí *infra* capítulo 8.

27 *Cf*. Stenzel [1961³], p. 87 ss. Similarmente Sprute [1962]. Ebert [1974] ofrece una plausible interpretación alternativa que corrige los errores de la atribución a Platón de dos facultades correspondientes a dos mundos. Para mi interpretación *cf*. Mié [2004], § 5.–§ 7., § 16.–§ 17.1.

28 *Cf*. Stenzel, [1961³], 1.7.

29 Sobre esto *cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 139 ss., *passim*.

un descenso hacia lo concreto, que estaría sustentado en el nuevo privilegio epistemológico que se otorgaría a las entidades empíricamente accesibles. Pues dicha fundamentación apela, en realidad, a formas, a entidades inteligibles, aunque no necesariamente separadas de las sensibles. Lo relevante de esto último para el contexto que ahora tengo en cuenta reside en el hecho de que ya la *anámnesis* debe representar un proceso cognitivo cuyo valor epistemológico proviene del aporte de las formas como causas de los fenómenos, es decir, la rememoración debe constituir un proceso de pensamiento, cuyo procedimiento se adecua a la misma estructura de sus propios correlatos. El esclarecimiento del valor epistemológico de un proceso cognitivo humano, como es el del recuerdo, dará lugar, en tratamientos posteriores al del *Menón*, al desarrollo de la estructura dialéctica del proceso cognitivo que se aplica a correlatos ideales. En este sentido, la concepción metódica de la *diaíresis* da un paso adelante, que puede entenderse como una explicación de lo contenido en el *logismós* del *Menón*. Antes bien que en una epistemología cuyo énfasis cae sobre el conocimiento de la realidad particular empíricamente accesible, en desmedro de la admisión de formas separadas —cuyo mismo carácter de separación parecía tornar inviable cualquier conocimiento de los fenómenos sensibles—, la *diaíresis* se mueve siempre, incluso en la determinación del *átomon eîdos*, en el ámbito de las formas con el propósito de determinar la estructura de la realidad. Esto no implica, por sí mismo, ciertamente, que la división de formas no permita explicar los fenómenos sensibles.[30]

§ 16.4. Estructura aritmética del *eîdos–lógos*. Planteo inicial y reflexivo del problema de lo uno y lo múltiple

Se desemboca, efectivamente, en aberraciones *(Phlb*. 14e 3, 14e, 15c), cuando en el manejo del *lógos* se practica una singular operación sobre lo uno y lo múltiple por la que se llega a sostener que lo uno es múltiple y lo múltiple es uno (14e 3–5). En el *Parménides*, el joven Sócrates daba cuenta de una parte de este problema, distinguiendo «respectos» unitarios para la multiplicidad de propiedades atribuidas a un sujeto particular sensible. Él ejecutaba, así, una deflación de la paradoja que buscaba imponer Zenón a fin de apoyar la tesis monista de su maestro. La aporía zenoniana de la multiplicidad se revelaba como un problema aparente a la luz de la réplica de la hipótesis de las ideas *(Prm*. 128e–129e). En efecto, el establecimiento de la diferencia ontológica

30 No es este un espacio adecuado para discutir la *anámnesis* platónica; para ello *cf*. Ebert [1974], p. 83–104; Fine [2003], 2; Mié [2004], § 17.

entre ideas y fenómenos permite solucionar esa paradoja; sin embargo, dicha solución lejos de eliminar el problema de lo uno y lo múltiple, lo pone en evidencia como una cuestión que atañe a la articulación misma del correlato del *lógos.* En tal sentido, el planteo juvenil de la hipótesis de las ideas —llamada a explicar la multiplicidad de respectos singulares bajo los cuales podemos entender los fenómenos sensibles, es decir, la relación entre ideas y fenómenos como una estructura que permite dar cuenta de la vinculación positiva entre la unidad y la multiplicidad, algo que Zenón creía impensable— funciona como plataforma del problema de la relación entre lo uno y lo múltiple en el ámbito de las formas.[31] La diferencia ontológica que da lugar a la *méthexis* hace aparecer, entonces, el verdadero conflicto dialéctico de la relación entre unidad y multiplicidad en toda su dimensión; dicha relación constituye el trasfondo mismo en que el *lógos* se despliega y es la condición de posibilidad del *lógos (Phlb*. 14d 7–8). La cuestión de lo uno y lo múltiple puede entenderse, si esta interpretación es correcta, como el intento platónico de explicar la estructura y las condiciones del *lógos*, lo que implica que dicha cuestión alcanza a todo aquello que es correlato del *lógos.*[32] Pueril, de fácil solución y ya vulgar es el problema que en el *Filebo* Protarco tiene a la vista en un doble sentido: *(a)* en cuanto de la estructura universal de lo uno y lo múltiple se hace un mal uso erístico,[33] y *(b)* en cuanto dicha estructura se considera separada del problema que ella misma involucra, ya que la multiplicidad de aspectos —eventualmente contrarios entre sí (co–presencia de opuestos)— bajo los cuales un particular sensible puede aparecer,[34] conduce al problema de la combinación de las propiedades, o sea, plantea el problema ante el que se detenía el joven Sócrates en el *Parménides*, allí donde la réplica que formulaba a Zenón advertía que podría envolvernos en asunciones muy

31 Intento mostrar la solución específica que trae la hipótesis de las ideas y el carácter dialéctico del problema que ella plantea en Mié [2004], § 10.

32 *Cf*. Löhr [1990], p. 22 ss. (y los excursos); D. Frede [I.C. 1997], p. 114 ss.

33 Un Sócrates experimentado en planteos corrientes, basados en ambigüedades concernientes a la unidad y la multiplicidad (de propiedades de un particular), como los que suscitaban sofistas y erísticos, parece considerar (*Phlb*. 15b 8–c 3) que tales planteos generan dificultades sólo en cuanto se hace un mal uso de ese carácter de las cosas. Una prueba de la utilidad teórica de formular correctamente el planteo de la estructura de unidad y multiplicidad de las entidades puede encontrarse, por ejemplo, en las discusiones del *Phd*. 102be acerca de la participación en una multiplicidad de formas singulares que corresponden a un particular. Una correcta consideración de dicha estructura permite explicar allí que una persona no pierde su unidad *qua x* por el hecho de participar de múltiples propiedades *F*, *G*, *H* etc. Sobre este problema *cf*. Mié [2004], § 2.1. ss.

34 *Cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 116 (sobre los dos posibles significados de καὶ en *Phlb*. 14d 1); Migliori [I.C. 1993], p. 71 s. (n. 4).

comprometedoras y, en apariencia, implausibles[35] el hecho de suponer que las ideas, singulares e idénticas, podrían ser múltiples y relacionarse positivamente con otras formas diferentes *(cf. Prm.* 129b). En el *Filebo*, un Sócrates maduro en las artes dialécticas está en condiciones de asumir el problema ante el que se detenía el joven del *Parménides*; así, Sócrates expresa, en el primero de estos diálogos, que es preciso admitir aquella maravillosa (θαυμαστόν *Phlb*. 14c 8; *cf. Prm*. 129e 4 θαυμαστῶς) tesis (λόγος 14c 1), según la cual lo uno es múltiple e ilimitado y lo múltiple es uno (14e 3–5).[36]

Desde la posición que se ha alcanzado en el *Parménides*[37] y en el *Sofista*, Platón puede identificar como un problema que hay que dejar atrás aquel que suscita Protarco en el *Filebo*. A su vez, es característico de la inmadurez con que el joven Sócrates vislumbra el problema de lo uno y lo múltiple en las ideas el hecho de que en el *Parménides (Prm*. 129be) él pone en un impreciso paralelo la localización de ese problema en un sujeto sensible y en las ideas mismas, sugiriendo que lo uno y lo múltiple funcionan de la misma manera en los particulares y en las formas. El modo en que un *eîdos* admite especies diversas y, en cierto sentido, contrarias —*e.g*. al género del «placer» se subordinan especies contrarias en cuanto al bien, pero no en cuanto al placer, pues, en ese caso, no serían especies de tal género[38]—, no es el mismo

---

35 Sócrates habla, al respecto, de «monstruosidades» (τέρας *Prm*. 129b 2; *cf. Phlb*. 14e 3 τέρατα). D. Frede [I.C. 1997], p. 116 s., destaca adecuadamente que esta referencia al planteo del *Prm*. permite entender la calificación de pueril, común y fácil, aplicada por Sócrates a la combinación de unidad y multiplicidad que efectúa Protarco en *Phlb*. 14c 11–d 3. *Cf*. Gadamer [1983], p. 92 s.

36 Esta tesis marca el comienzo del desarrollo posterior de la doctrina dialéctica del *Phlb*. y coincide con el límite de lo que se atreve a aceptar el joven Sócrates en el *Prm*. 130a 1 (ἀπορίαν). La aporía consiste allí en la admisión de una combinación entre las ideas (ἐν τοῖς εἴδεσι, ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις), combinación que Sócrates no alcanza a imaginar más que como similar (*cf*. la escueta e imprecisa comparación de ambas combinaciones mediante un ὥσπερ en 130a 2) a la que se registra entre las entidades sensibles (ἐν τοῖς ὁρωμένοις) (130a 1–3). Uno de los límites teóricos que genera esta dificultad de Sócrates reside en la falta de herramientas conceptuales para formular la clase de combinación (πλεκομένην) que corresponde al tipo de entidades que representan las formas. Tal es la combinación que están llamados a fundamentar los géneros superiores del *Sph*. *(cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 117). Este paralelo refuerza la interpretación de una complementariedad entre el *Prm*., por un lado, y el *Sph*.–*Phlb*., por otro, en lo que concierne a este tema central.

37 Hay correctos posicionamientos del sentido y algunos problemas particulares del *Prm*. en Figal [1993]; Graeser [1996] y, espec. Migliori [I.C.1990]; para mi interpretación *cf*. Mié [2004], capítulo tercero (espec. § 8., § 9. y § 10.).

38 Un esclarecimiento básico de la estructura de las formas, alcanzado en el *Phlb*., reside en explicar que la unidad genérica no condiciona la semejanza de las especies en un sentido absoluto *(cf. Phlb*. 12e–13a, 13e–14a), sino que bajo un mismo género se subordinan especies no sólo diversas, sino, incluso, desde distintos puntos de vista, especies que son mutuamente

que el modo en que un particular puede ser sujeto de propiedades diversas y contrarias —*e.g.* Sócrates *qua* particular (y, por tanto, numéricamente uno) es alto y bajo *(Phd.* 102be) en distintos respectos (y, por tanto, múltiple desde el punto de vista de las propiedades que instancia)—. Esto plantea distintas cuestiones al análisis de esa estructura aparentemente común a dos tipos de entidades categorialmente diferentes.[39]

El problema rústico de lo único y lo múltiple se supera, en cuanto en el ámbito de las formas *(Phlb.* 15a 3 ss.) consiste en la determinación del modo según el cual, admitiendo que las ideas son unidades (15ab), ellas mismas pueden ser múltiples. ¿Cómo pueden las ideas constituirse en y dar lugar a fenómenos cuya estructura expresa una combinación entre unidad y multiplicidad? El problema rústico de lo único y lo múltiple se supera, en cuanto se reflexiona acerca de los supuestos que efectuamos al admitir propiedades de los particulares sensibles; pues cuando determinamos y explicamos fenómenos apelando a formas, ejecutamos una combinación entre las propiedades que, de distintas maneras, instancian los fenómenos. Es precisamente esa combinación entre las propiedades lo que delimita el paso consecuente hacia un planteo de la estructura de unidad y multiplicidad en las formas. Tal es el problema que se discute en 12c–18e. La posición de este pasaje dentro de la filosofía platónica tiene que hacerse transparente a partir de la función que desempeña el esclarecimiento programático de las formas a partir de la estructura del *lógos.*[40] En ese pasaje, Platón efectúa una recepción directa de la cuestión

---

contrarias (12e 5–6). Ya que puede haber especies contrarias bajo un mismo género, no cabe admitir la tesis de quienes pretenden unificar todas las contrariedades (13a 2–3) pues, con esa argumentación, se busca equiparar las diferencias que es preciso, en cambio, preservar (13ab). *Cf.* Arist. *Top*. Δ 1, 120b 15–20.

39 Qué debería implicar una «interpretación deflacionaria» (D. Frede [I.C. 1997], p. 117 s.) del problema irrelevante de unidad y multiplicidad no es algo que me resulte del todo claro. Ciertamente, admitir la distinción propiedad/particulares no nos compromete, desde ya, con una formulación precisa de una cierta teoría de las ideas, tal como tampoco está comprometido con tópicos centrales de dicha teoría *(e.g.* separación, unidad de las formas) el joven Sócrates en su inmadura propuesta acerca de la hipótesis de las formas. En mi opinión, Sócrates expresa en el *Prm*. más dudas que dogmas susceptibles de ser sometidos a una crítica —por ello mismo, no encuentro base dramática para aceptar una interpretación del *Prm*. en clave de «autocrítica» platónica—. *Cf.* la correcta interpretación de D. Frede acerca del tipo de conceptos que representan «uno» y «múltiple» (p. 120). La comentadora vincula adecuadamente la provisión teórica que efectúa el *Phlb*. con relación al problema de la participación del *Prm*., *cf.* p. 124, *passim.* Sobre este tema *cf*. espec. Migliori [I.C. 1993], p. 73 ss. (con la discusión de la literatura especializada).

40 Sobre el tema del *Phlb*. y su relación con la dialéctica de lo uno y lo múltiple *cf. infra* § 20. ss. Para un esclarecimiento de la función y los aportes del «excurso» sobre la dialéctica en relación con el tema del diálogo *cf*. Gadamer [1983], p. 89–100; en gral., Migliori [I.C. 1993], *passim*. Interpretaciones divergentes sostienen Gosling [I.C. 1975] y Striker [1970].

latente en la hipótesis de las ideas, una vez que ya no es más discutible que lo que surge y perece (15a 1–2) se explica apelando a formas. Tras esa asunción, resulta necesario explicar la multiplicidad, en cuanto ésta es un constitutivo de las ideas y un elemento de la estructura de las formas, que se encuentra con anterioridad a la multiplicidad fenoménica.

La explicación de la estructura del *eîdos* en 15b 1–c 3[41] es un tema controvertido. Podemos comenzar el abordaje de este problema sosteniendo que allí Platón afirma que la «fenomenalidad» del *eîdos* y su multipicidad intrínseca atañen a la misma estructura de las formas, es decir, no conciernen sólo a las instancias sensibles, pues los fenómenos instancian las combinaciones entre las mismas propiedades ideales y, en tal sentido, muestran las relaciones entre las especies. Platón no considera la estructura de unidad y multiplicidad de las formas meramente a partir del hecho de que las instancias sensibles constituyen una multiplicidad, sino que explica que ese aparecer del *eîdos* refleja su estructura interna. La relación que con su carácter de unidad guarda una forma, cuando aparece en la multiplicidad fenoménica, es una cuestión que toca a la misma estructura eidética (15b 5–8). Platón le hace decir a Sócrates que la unidad de una forma puede hacerse múltiple (15b 6) en lo que es generado e indeterminado (15b 5), como esparciéndose (15b 5–6) en ello; o también —algo que parecería imposible—, siendo la idea un todo idéntico y separado (15b 6–7), puede mantenerse como uno y lo mismo, a la vez, en lo que es uno y en lo que es múltiple (15b 8).

No es sólo en el *Filebo* donde la unidad significativa (ἓν λόγῳ) y la multiplicidad fenoménica (esto ya se halla en *R.* v 476a 5–9) conciernen a la identidad de cada idea y a la diferenciación de la unidad ideal del género en las especies y los particulares sensibles. Tan pronto como esa combinación entre unidad y multiplicidad en las formas se asume temáticamente en los diálogos tardíos, la

41 *Phlb.* 15b 1–c 3:

[b] ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας
ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν
ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλε–
θρον προσδεχομένην, ὅμως [*codd.*] εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην,
μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διε–
σπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν
αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐ–
τὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Ταῦτ' ἔστι
[c] τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἓν καὶ πολλά, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα, ὦ Πρώ–
ταρχε, ἁπάσης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ
εὐπορίας ἂν αὖ καλῶς.

multiplicidad de especies de un género llega a requerir una metodología para reconstruir la estructura del *eîdos* de un modo epistemológicamente productivo (476a 6). El planteo de un problema como este en un pasaje indiscutiblemente clásico de la teoría de las ideas representa un indicio firme de que Platón no se halla enredado en la dificultad que el joven Sócrates menciona al comienzo de su intervención en el *Parménides*, esto es, la dificultad de explicar la presencia de la multiplicidad en cada una de las unidades ideales, a la luz de las cuales son determinables las cosas sensibles.

La alternativa presentada por Sócrates en el *Filebo*[42] atañe, entonces, a la estructura de las formas, en cuanto éstas se articulan combinándose con diferentes propiedades ideales y tienen un aparecer múltiple *(Phlb*. 15b 5[43]). La alternativa que le cabe a la unidad eidética, en cuanto está afectada por su aparición (15b 5, b 6), consiste en perder o conservar la unidad, cuando la forma aparece —o sea, cuando explicamos un particular sensible apelando a la posesión de cierta forma—. Según la primera opción, la idea deviene múltiple, es decir, pierde su rasgo formal de unidad; conforme a la segunda, en cambio, la identidad y la unidad (15b 7–8) constituyen el *eîdos* tanto en lo uno como en lo múltiple, o sea, el contenido conceptual de la idea se conserva idéntico tanto en su unidad genérica como en su multiplicidad específica y fenoménica.[44]

La solución platónica a esta alternativa puede hallarse en el tratamiento que la *diaíresis* aplica a la estructura de las formas. En efecto, este método constituye un procedimiento epistémico adecuado a la estructura de las ideas —y, por tanto, debe indicarnos algo acerca de dicha estructura—, en cuanto la división no supone ni practica una «partición» de las formas; tampoco separa la identidad de cada propiedad respecto de sí misma ni destruye dicha identidad cuando se propone definir una forma a través de las diferencias específicas que articulan el género. Este procedimiento implica que la articulación de

---

42 Discuto a continuación dicha alternativa.

43 Esto delimita el tercer problema mencionado en el pasaje (el primero se formula en *Phlb*. 15b 1, el segundo se halla en 15b 2). *Cf*. Friedländer [1975³], p. 486 s. n. 28, p. 297, para la defensa de la existencia de tres miembros en el pasaje (15b 1, b 2, b 5) (Archer–Hind). Para algunos problemas en el segundo miembro —que creo disipar en mi explicación— *cf*. Gadamer [1983], p. 93 s. n. En efecto, el problema (segundo miembro) de la unidad o singularidad de cada una de las unidades supuestas (hay ideas, primer miembro) es una parte necesaria en el razonamiento que intenta demostrar la cooperación de unidad y multiplicidad en la estructura del *eîdos* que está afectada por el aparecer fenoménico. *Cf.* Löhr [1990], p. 69 ss.; D. Frede [I.C. 1997], p. 120 ss.; Hahn [1978]; Migliori [I.C. 1993], p. 75 ss. (p. 84: síntesis de los tres problemas); Sayre [1983], p. 119 ss.

44 Esta segunda opción concierne al concepto del *eîdos–hólon*, que, de acuerdo con *Prm*. 131b, no puede ser uno y el mismo en la multiplicidad de su aparecer, si se toma como algo que, en el aparecer, se escinde de sí mismo. *Cf*. Migliori [I.C. 1993], p. 83.

la unidad genérica en sus especies múltiples —bajo las que se determinan fenómenos, con lo cual el *eîdos* mismo se convierte en una «multiplicidad en el aparecer»— no aniquila la unidad e identidad de cada forma ni la confina a una unidad separada —como única salida alternativa para conservar la unidad—, sino que la *diaíresis* mantiene la unidad de cada forma, sin que esto suceda fuera de la articulación de esa unidad en sus partes. Es, antes bien, sólo a través de la articulación en sus múltiples partes que se constituye la unidad e identidad de cada forma, en cuanto no es plausible rechazar la existencia de partes y su unificación resulta factible únicamente mediante su interrelación.

Las dos anteriores cuestiones que se enumeran en *Filebo* 15b 1–4 atañen, directamente, al carácter unitario del *eîdos*, tomado este sin relación con su aparecer (15b 3–4). Estas cuestiones son previas a la incidencia que el aparecer tiene sobre la estructura de las formas, aunque no por ello dejan de concernir a dicha estructura. La primera cuestión toca a la asunción de verdaderas o genuinas unidades (15b 1–2[45]); la segunda (15b 2–4) concierne al modo en que, siendo cada una de esas unidades una y la misma, cada una de ellas representa, no menos,[46] una unidad firme —*i.e.* cada idea no pierde su carácter unitario— (15b 4). Esta segunda cuestión, a diferencia de la primera, enfoca el carácter de unidad de las unidades, admitidas en la primera cláusula. Antes se hizo mención a una multiplicidad de unidades, mientras que ahora es cada una de esas unidades (15b 2–3) lo que delimita un nuevo problema. Se trata aquí, entonces, del problema de una pluralidad de ideas o una multiplicidad de unidades (cuestiones primera y segunda, 15b 1–8), las cuales (tercera cuestión) tienen que analizarse en relación con la multiplicidad. Esta relación no es reducible a la participación entre ideas y cosas sensibles, sino que se halla definida por el *aparecer de las ideas*, es decir, por la multiplicidad de formas en que se manifiesta y articula una idea —multiplicidad que sólo en cuanto pertenece a esa idea no resulta «indeterminada», sino, en cambio, una pluralidad definida o una cantidad.

45 El adv. ἀληθῶς modifica tanto a οὔσας, como a μονάδας. El sentido del pasaje no concierne a si las unidades «existen realmente», sino a si son «verdaderamente unidades aquello que asumimos». Posteriormente, se pasa a considerar la estructura de esas unidades. *Cf*. Gosling [I.C. 1975], *ad loc*.

46 ὅμως *mss*., Burnet, Ross, Striker («*gleichwohl*», la autora remite a *Ly*. 213a 2; *Phd*. 91c 8; *Tht*. 145d 6–8), Migliori [I.C. 1993], p. 73 ss. («*non–di meno*»); ὄντως Susemihl, Bury, Apelt; ὅλως Diès, Badham (propuesto para evitar una contraposición fuerte («no obstante») que privaría de sentido al texto); D. Frede [I.: 1997], p. 17, 121 s. («*gleichwohl*») (Frede prefiere asumir, con Diès, sólo dos cláusulas en el pasaje *Phlb*. 15b 1–c 3). ὅμως (*cf*. LSJ *s.v.* II), con el significado de «no menos», no establece una contraposición con lo anterior, sino que introduce una caracterización complementaria de ello con sentido concesivo.

Este análisis de 15ab es sostenible frente a la interpretación de Striker (y Crombie) ya que —si mi reconstrucción anterior es correcta— la cuestión del aparecer del *eîdos* (15b 5) no puede plantearse en los mismos términos aquí y en el *Parménides*; así, la falta de una distinción terminológica entre el problema de la relación universal–particulares y género–especies es, antes bien que un signo de confusión endilgable a Platón, un testimonio de la superación de la antítesis entre dos objetos —tal como tendía a plantearse la cuestión en el *Parménides*—: la idea–objeto (particular perfecto) y los particulares–objeto (particulares imperfectos o deficientes).[47] Ésa es la razón por la cual el problema del «aparecer» de la identidad del *eîdos* («extensión») coincide —aunque no es idéntico a él ni creo que Platón los confunda, sin más— con el de la «articulación» significativa del género («intensión») y constituye un asunto tocante a la *estructura del eîdos–hólon.*[48]

47 *Cf*. Striker [1970], p. 12, I 2., p. 14 n. 1 (sobre *Phlb*. 15b), p. 31 ss. (sobre la falta de distinción entre especie e individuo). Pero Striker (p. 14 s.) destaca, con razón, que en este contexto Sócrates no se cuestiona si existe un vínculo entre la forma y los particulares sensibles, sino que intenta describir las formas como una clase de entidades a las cuales, por su propio concepto, corresponde una relación con la multiplicidad sensible. «*Das Problem des Einen und Vielen besteht in Hinblick auf die Formen in der Frage, wie man ein genus, das species hat und in unbegrenzt vielen Einzelfällen auftritt, trotzdem als einen Gegenstand auffassen könne*» (p. 31). *Cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 126. Gadamer ([1983], p. 93) afirma «*Das* echte *Problem des Einen und Vielen entsteht dagegen erst bei den reinen Einheiten, die nicht einzelnes Seiendes sind, sondern Einheit als Selbigkeit des Seins von vielem Seiendem*». Las unidades «puras» designan las formas, en cuanto éstas son las unidades que representan el ser de una multiplicidad de entidades (p. 93). Ese rasgo explicativo distingue al problema de la unidad y la multiplicidad planteado en el ámbito de las formas —el auténtico problema de lo uno y lo múltiple— de la cuestión de la combinación de ambos factores en las entidades sensibles. Si esta interpretación de Gadamer es correcta, la estructura dialéctica de cada forma, es decir, su estructura de identidad y diferencia, constituye el ser de esas entidades inteligibles. El pasaje que considera esa estructura representa, por consiguiente, un planteo ontológico radical, en cuanto no se detiene en la mera afirmación de la unidad de las formas, sino que explica esa unidad como articulación de identidad y diferencia, y fundamenta el carácter explicativo o el valor epistemológico de las formas a través de la articulación entre los elementos de la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad. Sobre la laxitud terminológica de este pasaje del *Phlb*. (en referencia al uso de *génos* y cierta posible mezcla entre especies y particulares de un género) llama la atención Frede, p. 113 s.; Striker, p. 33.

48 *Cf*. Löhr [1990], p. 68 ss. (en mi opinión, este autor desplaza el problema del *Phlb*., *cf*. p. 91 ss.). Sobre la presencia de las formas en el diálogo *cf*. Moravcsik [1979], p. 83 ss.; Striker [1979], *passim*.; D. Frede [I.C. 1997], p. 139 ss. (destaca que la noción «concepto», entendido metafísicamente como un término con una referencia extralingüística, puede permitir dar cuenta tanto de la propiedad de ser imperecedero, adjudicado a las unidades platónicas, como de su carácter normativo y también del hecho de que las formas contienen un factor de orden en su misma estructura). Moravcsik remite la discusión acerca de las partes de un género a la cuestión del *Men*., en tanto el tema en el *Phlb*. representa la contracara de la exigencia de dar una forma única para una serie de casos intensionalmente considerados.

§ **16.4.1.** Lo uno y lo múltiple en el *lógos*. La dialéctica como teoría de las ideas

En el *Filebo*, Platón presenta a un Sócrates maduro en las artes dialécticas, que cree que, para abordar la cuestión ética —relativa a cuál es la mejor manera de vivir para el hombre— es preciso haber esclarecido lo que es el bien, entendido como estructura universal de las entidades, incluida la vida humana. Este es un Sócrates para el cual no constituye ya una novedad esa propiedad imperecedera de los *lógoi (Phlb.*15d 7–8), que expresa la estructura dialéctica de las entidades, en cuanto ellas son correlatos del *lógos.*[49] La dialéctica es la técnica apropiada para el manejo de la propiedad de unidad y multiplicidad que estructura el *lógos* (16c 5).[50] Las formas están constituidas por lo uno y lo múltiple o por *péras* y *apeiría* (16c 9–10), es decir, por un componente formal de determinación —el uno como *métron* es, precisamente, ese tipo de componente— y por otro, opuesto complementario, de indeterminación —la multiplicidad separada de toda medida representa ese factor—.[51] La

49 *Cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 125 ss. Ciertamente, como Frede destaca (p. 126 s.), el hecho de que Platón tematice la estructura dialéctica a partir de que ciertas cosas son correlatos del *lógos*, no implica que Platón esté pensando en correlatos meramente lingüísticos. El concepto de *lógos* —incluso si se acepta la traducción del término como «enunciado» en este contexto— no tiene, en esta filosofía, la validez restringida que puede ostentar en una filosofía del lenguaje, sino que posee un alcance metafísico. La «estructura del *lógos*» pertenece a las formas; éstas son el correlato extralingüístico del lenguaje con capacidad explicativa sobre las cosas. La importancia metódica que le corresponde a las proposiciones en la filosofía platónica tardía arraiga en el hecho de que, en su lógica, ellas expresan el carácter dialéctico de las formas, según el cual un correlato del *lógos* es una combinación de propiedades idénticas y diferentes, nunca algo simple, meramente determinable a través de un nombre con un único significado carente de relaciones con otros significados. No estoy de acuerdo con un planteo repetido en la interpretación del *Phlb*. (así, *e.g.*, Gosling [1996], p. 216 s.), según el cual se tiende a acentuar que el problema de unidad y multiplicidad tiene como protagonistas a las formas y sus particulares sensibles y no, en cambio, a la relación entre la multiplicidad de partes ideales que constituyen una forma. Es este útimo problema el que está vinculado con la combinación de términos con diferente función en la estructura proposicional. También Frede (p. 125 s.) me parece que, en ocasiones, incurre en ese error. Sobre ese tema *cf*. Migliori [I.C. 1993], *passim*.

50 Para la transmisión de esta sabiduría por «los antiguos» (los pitagóricos) *(Phlb*. 16c 7–8) *cf*. Stenzel [1961^3], p. 101; [1933^2], p. 12; pero esto no implica admitir a un pitagórico como el *spiritus rector* del diálogo (como lo hizo Gosling; *contra* Löhr, Moravcsik, Migliori, D. Frede).

51 Dicha multiplicidad indeterminada no es provista, exclusiva ni primeramente, por los particulares sensibles. Contra esa interpretación *cf*. Striker [1970], p. 34 ss. Gadamer [1983], p. 105, sostiene que «indeterminado» es aquello que admite la estructura del más y menos y, con ello, puede ser medido y delimitado, convirtiéndose, entonces, en algo que pertenece al género de las cosas medidas (mezcladas a partir del límite y lo ilimitado). Esta interpretación deja un poco incierto en qué sentido puede aplicarse a las formas la estructura del más y menos —estruc-

técnica dialéctica consiste no meramente en una vacía postulación de esos componentes, sino, en cambio, en la demostración de su articulación en el producto, en las entidades ordenadas por la presencia de esos dos elementos articulados. La cuestión de la dialéctica reside en la determinación de la cooperación estructural de esos dos componentes; su problema es, así, el *ser del ente*, la articulación de unidad y multiplicidad como lo que fundamenta la función explicativa de las formas, en tanto unidades de una multiplicidad.[52]

Filebo 16ce aborda los problemas antes (15bc) presentados acerca de la estructura «aritmética» de las formas.[53] Establecer correctamente la forma–una de un conjunto (todo, *pân*) de entidades (16d 1–2)[54] no es suficiente; tampoco

tura que, en cambio, encuentra una adecuada realización en cosas tales como las variaciones térmicas, que es un ejemplo puesto por Sócrates en el diálogo—. En mi opinión, lo que permite solucionar este problema es tener en cuenta la estructura de partes ordenadas de una forma, donde la multiplicidad de especies de un género es algo indeterminado, en cuanto no resulta fijada en sus relaciones internas, tanto en la referencia al género cuanto en la referencia mutua entre las especies. Esta estructura sí se aplica a la variedad de entidades que tiene en cuenta Platón y corresponde a la estructura de las formas, entendidas como totalidades numéricamente ordenadas. Para la discusión sobre el ámbito de objetos a que se aplican los preceptos metódicos y las estructuras ontológicas individualizadas en este pasaje del *Phlb*. *cf*. Striker [1970], p. 17–23; D. Frede [I.C. 1997], p. 134 ss., 146 ss.; Migliori [I.C. 1993], p. 103 ss. (alcance universal de la dialéctica a la estructura de todos los niveles de la realidad; flexibilidad del análisis dialéctico; la doctrina de los cuatro géneros, posteriormente desarrollada, constituye un análisis derivado de los datos relevados en este pasaje sobre la dialéctica; sobre el método dialéctico *cf*. capítulo catorce).

52 También D. Frede [I.C. 1997], p. 136, sostiene que el «regalo de los dioses» equivale al método dialéctico y que este adquiere en el *Phlb*. un sentido matemático; una interpretación en este sentido desarrolló Migliori [I.C. 1993], p. 95 ss.; sobre la estructura aritmética del *eîdos* y su valencia metafísica (o sea, no meramente matemática) *cf*. p. 514–519. Gosling [1996], p. 217, 219, en cambio, sostiene que no hay una correspondencia clara entre la estructura de lo indefinido, perteneciente a los cuatro géneros, y la indeterminación del substrato material o de los particulares sensibles, a la que se haría referencia en la descripción del procedimiento dialéctico. Sayre [1983], p. 123 ss., considera algunas faltas de correspondencia entre el método dialéctico y los conceptos que describen los cuatro géneros, pero mantiene que «*ápeiron*» designa lo mismo en *Phlb*. 16d 6, d 7, e 1, e 2, 17a 2, 15b 5, 16c 10. Sayre (p. 137 ss.) también critica la interpretación de Gosling sobre el «método divino». Un punto a favor de Sayre es su intento de explicar el concepto del *ápeiron* (y los restantes) que aparece aquí a partir de la noción de la díada indefinida (p. 124 s.). Esto le permite enfocar lo que está tratando Platón, es decir, la estructura correspondiente de las entidades, no, meramente, cierta clase de entidades (las sensibles) que pueden ser indeterminadas. Así, Sayre destaca (p. 128) que la imposición de las formas sobre la indeterminación, peculiar de las cosas sensibles, da lugar a la «medición» a través del número, que explica la participación en la idea, característica de las instancias de una forma. Para una mitigada imagen evolutiva de la versión final de la teoría de las ideas en el *Phlb*. *cf*. Sayre, p. 174 ss.

53 *Cf*. Gadamer [1983], p. 97.

54 Sobre este pasaje *cf*. Lloyd [1954].

lo es confirmar la mera multiplicidad que la idea contiene como sus partes —pues, en cuanto mera multiplicidad, ella misma resulta carente de límite y medida (16d 5–6)—. El interés de la dialéctica reside en el *lógos* de esa estructura, en el «entrelazamiento» de ambos componentes extremos de unidad y multiplicidad a través del encadenamiento de las partes de una forma que se realiza estableciendo sus relaciones. Pues cada forma no es una unidad absoluta, sino una unidad que contiene una cantidad (16d 6–7), más precisamente, *qua* forma contiene el *arithmós* (16d 4) que estructura la pluralidad de partes que la componen (16d 4–5; *Plt*. 285ab). Dividir numéricamente una idea implica reconstruir su estructura, tal como la supone nuestra comprensión de algo que se ejecuta articulando, constantemente, en sus relaciones la identidad de cada forma. El método prescribe que el conocimiento de una forma se alcanza sólo cuando se han establecido tanto el género singular como las múltiples especies que lo componen y cuando se han fijado las interrelaciones, es decir, las «razones» *(lógoi)* entre las partes, razones que fundamentan la unidad del género y hacen posible nuestro conocimiento, que reconstruye el «encadenamiento» de una forma y de las formas en conjunto. Esto implica estar en condiciones de analizar la estructura de la unidad de un *eîdos* en cuanto a sus relaciones de identidad y diferencia con otras formas *(cf. Phlb* 19b).

Entre lo ilimitado y la unidad existe el número (16e 1). A ese espacio «intermedio» resulta inadecuado aplicar apresuradamente «la forma de lo indeterminado» (16d 7), antes de haber examinado la precisa articulación que admite esa «multiplicidad». Cuando la multiplicidad se articula, resulta aprehendida como una pluralidad de ideas cuya estructura es el *arithmós* (16d 9).[55] De lo contrario, esa multiplicidad quedaría dispersa, sin vínculo entre sus partes y sería, por ello, indeterminada e incognoscible. Asimismo, con esta operación, la unidad del *eîdos* no queda ya más aislada ni se escinde internamente, al vincularse con la multiplicidad, o sea, no se convierte en una multiplicidad, perdiendo su sentido unitario, sino que conserva su identidad en el despliegue de su identidad, en cuanto la unidad de las formas es una *unidad según el lógos* y esta clase de unidad consiste en el despliegue de la identidad en una multiplicidad de diferencias. La unidad originaria puede ahora «ser liberada hacia lo indeterminado» sin que la multiplicidad se convierta en mera apariencia de un único sentido (16e 2). Lo que ya no tiene lugar es la afirmación de la unidad

55 Esta recomendación corresponde al tipo de advertencia sobre la necesidad de dividir pausadamente y cortar por las articulaciones naturales *(Plt*. 261a, 262de 266d, 277a, 285a, 287c). Sobre el criterio de «naturalidad» introducido intuitivamente en el método *cf*. Moravcsik [1973a], p. 163 ss.; sobre la relevancia que para el método tiene la distinción entre *eîdos* y *méros* y la falta de criterios suficientes para ella *cf*. Moravcsik; Cohen [1973].

absoluta frente a la multiplicidad indeterminada, afirmación que, a fuerza de su carácter absoluto, acaba haciendo de la unidad misma algo indeterminado, puesto que, por ejemplo, la unidad de la *phoné* carece, afirmada ella sola, de la determinación que es imprescindible para hacer inteligible su significado. A esa unidad absoluta se opone la *unidad dialéctica* cuyo sentido se despliega haciendo aparecer la cantidad de singularidades comprendidas por esa unidad y determinadas por su propia articulación.

Sócrates recomienda poner la atención en «lo intermedio», en el espacio de síntesis donde cooperan lo uno y lo múltiple (16e–17a), para poder adquirir conocimiento. Esto permite perfilar el significado que tiene la «mezcla» como producto dialéctico ordenado. La prescripción de no cejar en dividir una idea ni en buscar semejanzas agrupantes donde parece existir sólo una diversidad, implica operar dialécticamente en el ámbito de lo compuesto y «generado», pues sólo allí donde hay un «más y menos», una «multiplicidad» y «algo indeterminado según la cantidad» tiene sentido establecer una medida y una determinación. El *lógos* como *arithmós* fija la multiplicidad estructural de cada *eîdos*, dando lugar a «estaciones» cuya definición aprehende una sección de la pluralidad, fija un concepto y va reconstruyendo el entramado total de ideas que termina en el *átomon eîdos.* El establecimiento de una *ousía* dentro de los condicionamientos de la *génesis* (τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν designa la segunda metrética distinguida en el *Plt.* 283d 8–9, 284e, 286cd; *Phlb.* 26d, 25e–26b, 27a, b 8–9, c) delinea los conceptos de *génesis* y *ousía* de los escritos dialécticos del último período. En el *Político* (285ab) se explica como un carácter racional y estructural de las técnicas que trabajan con entidades generables el hecho de que ellas proceden estableciendo el medio —o fijando en relación con el medio y lo medido en sus distintas configuraciones— en lo que es susceptible de «exceso y defecto» (285b 7), es decir, que tiene el rasgo del «más y el menos» propio de la multiplicidad. La racionalidad que se expresa en la *tékhne* es comprobable en el hecho de que el tratamiento técnico fija y determina lo indefinido, dando origen a lo compuesto de límite e ilimitado. El rendimiento epistémico de las ciencias es análogo al de la *diaíresis* de ideas que fija en formas la multiplicidad ilimitada y posibilita el conocimiento de la identidad de un *eîdos*, articulando esa identidad a través de la pluralidad de partes.[56] En el *Filebo* se sostiene que las técnicas operan dividiendo *(Phlb.* 16c); en el *Político* puede decirse que el carácter científico de las mismas *(Plt.* 285a 3–4, 284a) reside en «operar metréticamente».

56 *Cf.* aquí *supra* § 12.1.

§ 16.4.2. La función epistémica de *péras* y *ápeiron*

Los ejemplos *(Phlb.* 17b ss.) tomados de las ciencias confirman la composición estructural dialéctica de las entidades a partir de dos principios.[57] Razón, comprensión y *epistéme* se dan sólo cuando se determina la articulación de los elementos de unidad y multiplicidad. Éstos son constitutivos del fenómeno de la *phoné*, en la medida en que la voz, singular e idéntica, se articula en la pluralidad de fonemas (17b 7). Con ese despliegue aparece la cantidad y la cualidad, así como, en general, las distintas determinaciones de formas y configuraciones pertenecientes a la unidad del caso (17b 7–8, 17ce, 18bd).[58] Así como la pluralidad aparece mediante la articulación de la identidad de la forma, también la unidad emerge analíticamente como el producto de la operación «aritmética», cuando partimos de lo ilimitado, pues por intermedio de la numeración de la multiplicidad se llega a la unidad de la multiplicidad, a la identidad que atraviesa y ordena la pluralidad mediante las relaciones entre las partes de aquella unidad (18b 2–3). De esta manera, el análisis conceptual

57 Striker [1970], p. 24, rechaza la validez de estos ejemplos para la doctrina que pretende ilustrar Platón. Uno de los puntos más débiles de la interpretación de Striker puede comprobarse, a mi juicio, en las dificultades que tiene para dar cuenta de la relevancia que Platón le asigna al número en su teoría de la unidad y la multiplicidad de las formas *(cf.* p. 24 ss.). Contrariamente, Sayre [1983], p. 126–133, defiende, de manera convincente, que los dos ejemplos (gramática —en referencia a la composición de los fonemas que poseen signos en un alfabeto— y música —en referencia a la constitución de los sonidos en la escala musical—) ilustran adecuadamente la tarea epistémica de la dialéctica, en cuanto la tesis de Platón sería que adquirimos conocimiento no cuando aprehendemos por separado sólo la unidad del sonido o la multiplicidad pura de los múltiples posibles sonidos, sino cuando distinguimos las relaciones, numéricamente determinables o medibles, entre las partes de cada sistema y su vinculación con la totalidad del sistema (de sonidos lingüísticos y musicales, en los ejemplos dados). El hecho de que Platón se sirva tanto de la enseñanza elemental de la escritura, como de una saga sobre la invención de la escritura por el dios egipcio Teuth puede ponderarse como una evidencia del valor de este conocimiento (un logro «prometeico»), así como de su accesibilidad al hombre (en cuanto es una conquista que se transmite a la humanidad, como en el caso del fuego). D. Frede [I.C. 1997], p. 163 ss., defiende que la división de los sonidos musicales, aun cuando no se ensambla al esquema género–especie que tiene en cuenta la *diaíresis*, representa, efectivamente, un sistema de partes supra y subordinadas, algo que ilustra adecuadamente el modelo de conocimiento que tiene en mente Platón en la *diaíresis*. En referencia a la tesis de la unidad y multiplicidad de las formas en el *Phlb*., estos ejemplos ponen de manifiesto que la naturaleza singular que corresponde en común a las letras y los sonidos se mantiene como la misma y no cambia, mientras las letras y los sonidos particulares sensibles varían (surgen y perecen). Tenemos, entonces, un sistema constituido por elementos invariables que normalizan el cambio de las partes mutables, las cuales representan a dichos elementos. El conocimiento humano se genera cuando se reconstruye la estructura de ese sistema en los distintos ámbitos de su aplicacion.

58 *Cf*. Löhr [1990], p. 102 ss., 214 ss.

preserva la multiplicidad y la unidad ante cualquier falseamiento de su sentido debido a su aislamiento y separación mutua (18ab). *Filebo* 17d 6–7 sostiene que este análisis estructural se aplica universalmente a las entidades, en la medida en que son susceptibles de un tratamiento científico, es decir, en la medida en que las entidades son adecuados correlatos del *lógos*. La forma que la racionalidad tiene en el platonismo puede determinarse a través del sentido de la «numeración» de la multiplicidad (17e 4). Una posición que permanece aferrada a la multiplicidad indeterminada debe entenderse como resultado, en cambio, de una incapacidad de descubrir las razones que organizan y hacen inteligibles los fenémenos (17e 3). Platón parece creer que la estructura formal de toda explicación debe apelar a la determinación de algo, dirigiendo la vista al número, pues mediante el número es posible formular una definición (17e 5–6, 18c 5–6).[59]

En la unidad que representa el objeto de cada ciencia se registra la estructura dialéctica del platónico uno–todo (ἕν πάντα 18d 1). Esa unidad del objeto corresponde a la unidad de la ciencia (18d 1–2). De este pasaje no se halla lejos la tesis de cierta unidad de las ideas, basada en las variadas articulaciones entre géneros y especies, cuya garantía es la dialéctica de los *mégista géne* que soporta la combinación entre las formas. El *desmós* (18c 8) total de conocimientos no implica la hipótesis de una «metaciencia», sino que se apoya en que el conocimiento de una forma tiene un carácter holista, en cuanto toda definición apela a las relaciones relevantes en que se despliega la identidad dialéctica de una idea (18c 7–8). A través de las múltiples combinaciones que permiten determinar una forma como un número, ese *eîdos* se ubica en una posición dentro de una totalidad sistemáticamente organizada de ideas. Esta

59 *Cf*. Stenzel [1933²], p. 120. Trataré de mostrar posteriormente (*cf*. aquí infra § 20.2.; Stenzel, p. 16) que la noción platónica del λόγῳ ὁρίζειν expresa una tesis que corresponde a la γένεσις εἰς οὐσίαν. Contrariamente, Gosling [1996], p. 226–228, pone en duda que la metodología de las técnicas (las cuales, para este autor, representan conocimientos inferiores; una observación, que, por sí misma, es correcta, pero que, a la vez, oculta la relevancia de la consideración de las técnicas en relación con el conocimiento dialéctico, que en esta parte del diálogo tiene lugar), que se tiene en cuenta en la sección sobre el método donado por los dioses, guarde relación alguna con la dialéctica y, con ello, con la metafísica de las formas. Otros pasajes donde la gramática desempeña un papel paradigmático en la discusión sobre el concepto del conocimiento dialéctico son *Tht*. 202d–206b; *Sph*. 253ac; *Plt*. 277e–278e. D. Frede [I.C. 1997], p. 146 n. 58, llama la atencion sobre *Phlb*. 55c ss., donde Platón usa «*tékhne*» para referirse a todo tipo de conocimiento en general. (Sobre letras y sílabas en Platón *cf*. Ryle [1960]; relacionan este tema con el modelo epistemológico platónico y la dialéctica Fine [1979]; Nehamas [1989]). En cambio, Sayre [1983], p. 120 ss., defiende que el «regalo de los dioses» contiene, fundamentalmente, tesis ontológicas acerca de cómo se halla constituida la realidad, tesis que Sayre vincula con los principios del uno y la díada indefinida, que Aristóteles atribuye a Platón.

tesis epistemológica de carácter holista, cuya figura reconoce distintas partes en el entramado del conocimiento, en tanto las relaciones entre las formas tienen un carácter jerárquico que condiciona las explicaciones adecuadas, se sustenta en una metafísica de la unidad sistemática y jerárquica de las formas, cuya estructura está constituida por la articulación de dos elementos de tipo formal: la unidad y la multiplicidad, mediante los cuales se obtiene un cosmos de formas unificado por la articulación que existe entre ellas. El *Filebo* demuestra cómo se integra perfectamente la *virtud humana* en la ontología del *orden cósmico* y la *medida ontológica* para formar una tríada de conceptos formales que expresa el resultado de la *dialéctica* platónica.[60]

El carácter híbrido de la lógica platónica de la *diaíresis* y sus entidades —por el que en ella se incluyen, sin distinción, los que llamamos conceptos genéricos y determinables— no alcanza a ser, a mi juicio, una prueba de las confusiones de Platón, sino que, antes bien, constituye un dato sobre la variedad de estructuras lógicas y ontológicas, que, según Platón, están organizadas por la misma dialéctica de unidad y multiplicidad.[61] La interpretación que aquí he desarrollado sobre el concepto del *ápeiron* puede acordar con la de Moravcsik ya que lo indefinido, en cuanto a él se aplica el límite determinante en las divisiones, es algo «determinable». El resultado de la aplicación del límite y la medida reside en la conformación de un espacio intermedio, articulado por la aplicación de la identidad de una forma. Es también correcta la observación de Moravcsik, según la cual este procedimiento permite delimitar la *epistéme* platónica, en cuanto dicho procedimiento tiene trato con formas y no, primeramente al menos, con entidades perecederas. En consonancia con ello, la dialéctica se ubica en el *Filebo* al tope de las ciencias dentro del catálogo confeccionado según el orden del bien al final del diálogo. El tipo de cosas que se incluye bajo la calificación de «*ápeira*» (15b 5) está dado por aquello que posee la propiedad formal de ser más y menos (los sonidos musicales y los fonemas lingüísticos son dos ejemplos constantes de los diálogos en contextos similares). Tal es una primera característica bajo la cual Platón engloba tanto a las especies como a los particulares que abarca un universal. En este marco, el esquema lógico de género–especie no parece haber sido considerado por Platón como susceptible de un análisis especial, aunque un universal no puede asimilarse a un concepto del tipo de los determinables. En efecto, sin necesidad de haber suscripto una errónea asimilación entre conceptos genéricos y deter-

60 Stenzel [1933²], p. 99, no alcanzó a observar la conexión *diaíresis–agathón*. Krämer [1959] llena este hueco. *Cf.* aquí *infra* capítulo 8; considero la tesis metafísica de la dialéctica tardía en el capítulo 7.

61 *Cf.* Moravcsik [1979], p. 87 ss. (sobre *Phlb*. 16c 5–17a 4).

minables, Platón parece admitir que los géneros pueden analizarse a través de un método que se aplica, igualmente, a conceptos determinables, en cuanto las partes de la unidad genérica demarcan un espectro de determinabilidad de la identidad, gradualmente distinguido conforme a la relación que cada parte mantiene con la unidad del género.[62]

§ 17. *Diaíresis* y *horismós*: dialéctica platónica y apodíctica aristotélica

Me resta considerar aún, brevemente, la cuestión del aporte que realiza la *diaíresis* al conocimiento de los particulares.[63] Puede admitirse que es, efectivamente, en dirección a la conceptualización de los fenómenos que se despliega y dispone parte principal del arsenal teórico de la división. Pero esto no se efectúa como una transición o un descenso desde las ideas separadas hasta los existentes particulares. Esa transición daría lugar a un programa epistemológico focalizado en el conocimiento de lo particular, programa cuyo espíritu y orientación está muy lejos de lo que aspira a ofrecer Platón mediante el conocimiento de las articulaciones entre las formas.[64] La división platónica

---

62 Moravcsik [1979], p. 92 n. 20, discute problemas del esquema universal–particular aplicado al pasaje, critica la interpretación de Gosling y diferencia la noción de «género» dentro de la concepción aristotélica respecto del *eîdos–hólon* dentro de la platónica.

63 He anticipado algo ya aquí *supra* § 16.3.; para la interpretación de Stenzel *cf*. [1933^2], V y VI.

64 Para las vinculaciones positivas entre el compuesto individual de forma y materia aristotélico y el *átomon eîdos* de la división platónica *cf.* Stenzel [1933^2], p. 126 ss. Hartmann [1941], IV, V, corrigió algunos errores de esta interpretación. La interpretación de Hartmann destaca que el concepto platónico de las formas se ve afectado por el problema de la separación con la intensidad con que se asume regularmente en la crítica sólo en razón de una plana atribución a Platón de esa objeción aristotélica *(cf*. p. 159 ss.). La noción de las formas que sustenta el método de la división no permite poner el acento, según señala Hartmann, en la especie indivisible, entendida como el único eslabón que existe separado y posee independencia ontológica. Tal es la dirección hacia la que Aristóteles vuelca el método. Platón, en cambio, le otorga un peso propio a las formas superiores sobre la base de un concepto de forma entendida como una totalidad ordenada de partes, cuyo sentido remite al fundamento de la combinación entre las formas, que se encuentra en los géneros superiores del *Sph*. Este acento platónico puesto en la combinación dialéctica total entre las formas expresaría una posición teórica equivocada —sostiene Hartmann (p. 160)— sólo si las formas platónicas fuesen «sustancias» de tipo aristotélico; pero las ideas platónicas representan, más bien, estructuras ideales de organización, que se recortan frente a lo concreto. En este esquema, las ideas superiores —que coinciden con los elementos de los cuales se constituyen las formas— no carecen de determinación —no son dependientes, tampoco, de la actualidad que posee el *átomon eîdos*, dentro del esquema aristotélico—, en cuanto dichas formas–elemento representan principios de determinación (p. 162 s.). En efecto, la identidad del género platónico, articulado en sus especies a través de las relaciones que

no persigue identificar un núcleo permanente con el carácter de la sustancia; antes bien, el propósito de aquel método es explicar la estructura dialéctica de las entidades sobre la base de una metafísica donde desempeñan un papel central[65] conceptos como el de vida, orden y movimiento *(Sph.* 248e–249a). La especie indivisible, en la versión platónica, representa la síntesis de ideas que en un ordenamiento sistemático alcanza a conceptualizar el fenómeno, dándole ser a la génesis. En la división se ejecuta un movimiento peculiar de unidades puras o formas, que marcaba el comienzo de la *epistéme* en la *República* (VI 511c 1–2). El objetivo epistemológico de esta metodología consiste en explicar la estructura de las formas mediante la dialéctica de lo uno y lo múltiple.

§ 17.1. La controversia en torno al fundamento de la unidad de la forma

Para Aristóteles, lo que fundamenta la unidad de las múltiples presencias en el compuesto hilético–formal es la unificación de las formas a través de su actualización en el *eîdos* particular.[66] El orden, por sí solo, no puede constituir, para el estagirita, fundamento de la unidad de la sustancia.[67] Dentro del es-

existen entre éstas, opera como principio de determinación de la unidad de cada una de las especies. D. Frede [I.C. 1997], p. 137 s., sostiene que, desde el punto de vista del rendimiento epistémico de la *diaíresis*, la «participación» de los particulares sensibles en ciertas formas no es un problema, pues el método se ocupa solamente de reconstruir cómo son las cosas, no cómo surgen y perecen. Para ese fin basta con tener en cuenta únicamente formas.

65 Tal como intentaré mostrar en el capítulo siguiente.

66 Sobre esto *cf*. Tugendhat [1988⁴], IV.

67 *Cf*. τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ *Metaph*. Z 12, 1038a 33–34. *Cf*. Stenzel [1933²], p. 138 ss. Stenzel destaca que la unidad de la multiplicidad de formas en la especie indivisible es una tesis común a Platón y Aristóteles; sin embargo, esa tesis es explicada por ambos de manera diversa. Pues Aristóteles (*cf. Metaph*. H 6) priva de peso ontológico (independencia y actualidad) a las formas superiores o lógicamente anteriores al *átomon eîdos*, explicándolas como meras potencias, cuya actualización depende de la síntesis en que ellas mismas se encuentran constituyendo la especie indivisible. Ésta es la única clase de entidad que, en virtud de su actualidad, puede unificar las distintas especies y diferencias, cuyo *status* ontológico es potencial y dependiente. Es evidente que esta salida aristotélica expresa una solución al problema de las ideas platónicas, entendidas como sustancias completas (*cf*. Z 12 y la crítica a la teoría de las ideas en Z 13–16). La cuestión es si el concepto platónico del orden como causa de la unidad de las formas no expresa una clase de entidad diferente de las sustancias aristotélicas y, con ello, las objeciones del estagirita —dirigidas contra la estructura aritmética del *eîdos* platónico— pierden casi todo sustento. Pues en la tesis platónica se trata de la afirmación de la unidad total de las formas, que se halla implicada por el hecho de que la determinación de cada una de las formas está relacionada con una multiplicidad de otras determinaciones de formas correspondientes. Lo importante aquí es el *syndesmós* ontológico de las formas, donde el conocimiento se fundamenta como

quema de la división, Aristóteles no halló la causa o la razón para fundamentar la unidad ya que la misma característica de la completud que pertenece a las sustancias separadas y actuales haría imposible el tipo de vinculación que fundamenta la unidad de una forma *(Metaph.* H 6, 1045a 14–25, 1045a 28).[68] La falta de articulación según la modalidad de potencia–acto, que Aristóteles descubre como una carencia básica en la combinación entre género y diferencias dentro del esquema platónico, da pie a la objeción contra la capacidad de la *diaíresis* para explicar la unidad de la especie indivisible y, asimismo, para ofrecer la razón que justifica la dirección tomada en cada dicotomía *(Metaph.* Z 12, 1037b 23, b 25–27; *APo*. B 5, 91b 14–15, b 24–27). La dicotomía no llega a demostrar nada, según el estagirita, pues meramente supone la pertenencia a una cierta cadena genérico–específica de aquello que busca definir, aunque sin demostrar la necesidad de tal subsunción.[69]

Las objeciones aristotélicas constituyen tópicos que resultan de difícil respuesta, una vez que se ha concedido el posicionamiento básico del estagirita. El valor demostrativo de un método como el platónico, que procede sin apelar a la función del término medio del silogismo, aparece gravemente debilitado, cuando se ha admitido la epistemología que asigna una tarea específica al razonamiento demostrativo y a la forma concreta que la demostración adopta dentro de la ontología de la sustancia. Sin la definición introducida en el

una recostrucción de las relaciones ideales relevantes que constituyen a cada forma. De esta manera, es natural admitir que la teoría de las ideas platónica desemboca en la teoría dialéctica de los principios de la unidad y la multiplicidad por el camino de su fundamentación. Sobre la importancia de la tesis de H 6 en el contexto de la metafísica madura de Aristóteles *cf*. Gill [1991].

68 Los caracteres de unidad y entidad no son una parte más del compuesto; si bien ellos se hacen presentes en el individuo y en cada determinación, no pueden considerarse como un género o una diferencia *(cf. Metaph.* H 6, 1045b; Δ 6, 1016b 20–21) y, por consiguiente, no están incluidos en la definición como partes de la forma.

69 El carácter demostrativo del silogismo aristotélico se apoya en la demostración de que a un determinado sujeto le corresponde una propiedad no meramente porque se supone su subsunción bajo un determinado género y se le predica una diferencia en la segunda premisa del silogismo. Esa subsunción no explica que es necesario atribuir al sujeto tal propiedad. En el caso particular del silogismo combinado por la esencia de la propiedad y la del sujeto, el atributo que se predica del sujeto está fundamentado en otra propiedad —no en otro nuevo género— que se halla en una vinculación específica —donde se registra la función de la definición en la demostración— con la primera y explica suficientemente la determinación del sujeto. La explicación suficiente se alcanza cuando la relación sujeto–atributo constituye una relación necesaria, según la cual el atributo le corresponde al sujeto en primer lugar, *i.e*. el sujeto se presenta en coextensividad —atribución no sólo universal, sino también por sí— con el atributo. *Cf*. Tugendhat [1988[4]], p. 122 ss. Sobre las objeciones aristotélicas a la teoría platónica de la definición y de la división *cf*. Stenzel [1933[2]], p. 133–144; Cherniss [1946[2]], I; Mié [2001], I. Solmsen [1929], p. 56 ss., interpretó evolutivamente la apodíctica como una recepción de la «noética» y la «diairética» platónicas.

término medio no se podrá demostrar en la conclusión la necesidad de la pertenencia de una propiedad al sujeto de ese término. Es altamente dudoso que la división *sine lacuna* y la terminación del procedimiento en la especie indivisible puedan satisfacer los reclamos aristotélicos.[70] La *diaíresis* no ofrecería demostración alguna de la definición, pues la división, por sí sola, no provee un mecanismo de fundada selección y distinción de caracteres esenciales respecto de otros «propios» o meramente accidentales.[71]

Que el método platónico de la división tiene esas falencias frente al silogismo demostrativo[72] es algo tan innegable como lo es también que la crítica aristotélica pasa por alto el genuino rendimiento de un método indudablemente orientado en su ejecución por un conocimiento previo del *eîdos*. Por ese conocimiento previo se sabe algo sobre lo que se divide, pero sólo mediante la determinación precisa de sus relaciones se llega a definirlo. El sistema de relaciones expuesto en la división explica la estructura de la cosa dividida y da el fundamento de su unidad mediante el *arithmós* que se enuncia en la definición. La determinación de la unidad del *eîdos* a través de su integración como miembro de un sistema ordenado y la definición de su identidad a través de la articulación de la forma como un *arithmós* son parte del rendimiento epistemológico de la dialéctica y no caen junto con la admisión de las críticas aristotélicas.

§ 17.1.1. Individualidad, facticidad, *átomon eîdos*

Con la *diaíresis* se provee método y fundamento a la intención de explicar tanto las formas en su estructura como lo individual en la facticidad de su aparecer dentro de una combinación de formas que lo hace comprensible. Los

---

70 *Cf*. Cherniss [1946²], p. 32 ss., espec. n. 26., sobre la crítica aristotélica y la defensa académica supuesta en *APo*. B 13, 97a 14–22. Los tres tópicos metódicos de la *diaíresis*, individualizados en ese texto, responden, efectivamente, a los desarrollos que se leen en los diálogos. Cherniss identifica los tres tópicos y los textos platónicos siguientes: (1) división exhaustiva: *Sph*. 219d 1–2; *Plt*. 262b ss.; (2) terminación del proceso: *Plt*. 267c ss.; (3) especie indivisible como término del proceso: *Sph*. 229d; *Phlb*. 16de.

71 Verbecke [1968] muestra que Aristóteles debe recurrir a otros mecanismos para establecer una distinción justificada entre rasgos propios y esenciales: la definición que se utiliza en el silogismo. También con relación a la obtención de la definición a través de la *diaíresis* guarda Aristóteles serios reparos. Éstos atañen a la corrección con que, por medio de la dicotomía, se puede establecer la pertenencia de las especies a sus géneros y a la suficiencia con que pueden identificarse las especies sucesivas hasta dar con la especie indivisible mediante la única diferencia ofrecida por cada dicotomía. *Cf. PA* I 2–3; Cherniss [1946²], p. 48 ss.

72 Rosen [I.C. 1983] criticó la efectividad epistémica de las divisiones; *contra* Movia [I.C. 1991], p. 86 ss., 101 ss.

particulares sensibles no son determinables, en la filosofía platónica, como otra cosa que individuos constituidos por una relación de formas, relación que es definible en el *átomon eîdos*. La individualidad de una existencia no se pierde aquí completamente, como si fuera algo indeterminado sin más, ya que la multiplicidad peculiar de todo fenómeno es algo determinable en un cierto grado, en cuanto dicha multiplicidad instancia un orden, aunque sin equipararse con el orden de las formas.[73] Sin embargo, para Platón el rendimiento epistémico del método alcanza a las formas y no se propone formular un conocimiento de los particulares sensibles, como tales. Así, las características singulares y contingentes de un triángulo dibujado sobre un papel no atañen a la clase de conocimiento que se propone alcanzar el geómetra. En tanto estructura de la definición del *eîdos*, tampoco para Platón el *arithmós* puede constituir una parte más de la forma, sino que dicho número expresa el modo por el cual un *eîdos* particular se articula con los otros dentro del sistema de formas relevantes, delimitando, así, el espacio de la identidad de cada cosa.

73 «*Thus individual sensible things come into being as determinate objects by participation in the Forms; as Aristotle puts it, they are constituted by the Forms and the Great and (the) Small. Unlike the Forms, however, sensible things cannot be independently known. This is because they admit fixity (i.e. partake of Unity) only with reference to the Forms, but otherwise are lacking in self–identity*». *Cf*. Sayre [1983], p. 175 s.

Sección 3
Ontología y Ética
Ser y bien

Capítulo 7
Ser como *méthexis*

§ 18. Significado, función y origen de la ontología. Sobre el correcto posicionamiento histórico–sistemático del concepto platónico del ser en el *Sofista*

La posición de Parménides tiene como consecuencia una ontología que acaba sin satisfacer los requerimientos del «pensamiento del ser», requerimientos que, hasta cierto punto, el mismo Parménides había elaborado. Tal es la paradójica situación que caracteriza a la tradición a la que Platón pertenece. La gravedad de ese problema le quita toda ironía a la declaración que se lee en el *Sofista* de boca del extranjero, allí donde este advierte que ya no puede darse por sobrentendido el significado de la expresión «ser» *(tò ón)*[1] que hasta hace poco comprendíamos *(Sph.* 244a 3–b 1). Esta falta de comprensión sobre el ser —derivada directamente del problema que, para explicar dicho concepto, tiene la teoría a la que el extranjero pasa allí revista— marca la aporía de esta

1 Esta pregunta, tanto en su letra como en su espíritu, tiene un registro amplio en el pasaje del *Sph*. denominado «gigantomaquia sobre el ser» (γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας 246a 4–5), como se verá a continuación *(cf. e.g.* 243de, 244ab, 247d 4–6, 249d 6–7).

parte del diálogo. En el primer y segundo capítulos de estas investigaciones intenté mostrar que el planteo de la dialéctica surge del esclarecimiento de ciertos problemas vinculados con el uso de «no–ser»; aquí me propongo establecer las condiciones dialécticas del concepto del ser, condiciones que Platón investiga examinando la falta de comprensión que manifiestan las ontologías tradicionales. En cierto sentido, la gigantomaquia procede por vía negativa, pues se propone establecer las condiciones ontológicas de posibilidad del concepto del ser a partir de la demarcación de aquello que el ser no puede ser. En este contexto, la aporía sobre el no–ser y las dificultades para dar cuenta de la falsedad —que traté de revisar en los dos primeros capítulos— no son más que la contracara de una y la misma cuestión: la de qué hay que entender por «ser» para dar cuenta de los requerimientos planteados por el origen de esa cuestión, que encuentra un desarrollo paradójico en el eleatismo.

La motivación y el origen de ese problema atinente al uso de «ser» y su significado fueron aspectos que Platón consideró en el primero de los dos pasajes «histórico–filosóficos» más importantes de toda su obra. En el *Fedón*, la «fuga a la *lógoi*» pretendía mostrar que en el *lógos* se ponen de manifiesto las condiciones que deben ser satisfechas por un concepto filosófico del ser. Platón se propuso allí explicar que la verdad de las entidades se encuentra en las formas, lo que constituye una tesis directamente derivada de un planteo específico sobre la explicación de la realidad en lo que ésta tiene de inteligible. La hipótesis de las ideas representa, así, un resultado del requerimiento de inteligibilidad y de explicación, suscitado por la aprehensión de las entidades a través del *lógos*.[2] El segundo de los pasajes histórico–filosóficos se halla en el *Sofista* y precede al denominado «excurso sobre los *mégista géne*». Si es correcto que ese excurso explica las condiciones de posibilidad formales de las ideas a partir del esclarecimiento del *lógos* —tal como lo he intentado mostrar en los capítulos 2 y 3—, entonces la «gigantomaquia sobre el ser» debe contribuir a determinar cuál es el concepto dialéctico del ser, conforme a las exigencias del *lógos*, entendido este como la herramienta teórica que permite explicar la realidad como forma y esclarecer, asimismo, el sentido ontológico de las formas. En la gigantomaquia, el *Sofista* se propone excluir las concepciones antidialécticas del ser como inadecuadas teorías o formulaciones que no cumplen con lo que debe satisfacer una teoría de las entidades.

2 Para esta interpretación *cf*. Mié [2004], § 4.–§ 4.2; Gadamer [1983], 57 s.; sobre la «segunda navegación» *cf*. Hackforth [I.C. 1972^{2}], p. 128 ss., 136; Reale [1993^{11}], V–VII; Quarch [1998], 108–118. La hipótesis de las ideas da lugar a distintos usos de «ser» cuando se dice que las formas son y, en cierto sentido, las copias sensibles también son; una distinción que tiene aristas metafísicas, epistemológicas y lógicas. Graeser [1982] ha catalogado y analizado tales usos.

§ 18.1. Radicalidad del planteo ontológico de Platón

El planteo de la ontología en Platón es radical en cuanto tematiza la plataforma de comprensión de las formas, dando lugar a un esclarecimiento del sentido de las ideas. Platón formula su ontología a partir del problema de la falsedad y de la elaboración de una teoría de la predicación. En ese marco he tratado de mostrar la inserción y el aporte de la teoría de los géneros superiores y de las ideas–número, en tanto dos elaboraciones conjuntas que se proponen fundamentar las condiciones de posibilidad del funcionamiento de las ideas. No se puede, entonces, confirmar esa apreciación referida a la inmadurez conceptual del platonismo, que no habría llegado a superar los límites del planteo de las ideas. Conforme a dicho diagnóstico, Platón aclararía el ente a través del ente mismo, o sea, no explicaría el sentido de las formas. En este capítulo intentaré sustentar un rechazo a la opinión dominante, según la cual Platón carecería de algunos conceptos ontológicos fundamentales, conceptos que sólo a partir de Aristóteles estarían disponibles para la formulación de un planteo ontológico adecuado.[3] La envergadura filosófica de la teoría platónica de los principios me parece ponderable sólo en este horizonte de cuestiones, aunque tal ponderación requiere considerar a dicha teoría «integrada» a las discusiones de los diálogos tardíos.

§ 18.2. ¿Por qué falta la pregunta por el ser en la filosofía presocrática? La gigantomaquia

El concepto del ser (τὸ ὄν, ἡ οὐσία) demarca un problema fundamental para la tradición filosófica presocrática *(Sph.* 244ab). Sin embargo, las tesis tradicionales sobre el ser, que se examinan en la gigantomaquia, no plantean un esclarecimiento de ese concepto. Lo que en ellas incide como un obstáculo para esclarecer los supuestos ontológicos que operan en sus propias formulaciones es la falta de un concepto ideal de las entidades. La filosofía preplatónica, en conjunto, no ha hecho la hipótesis de las ideas, que implica la «segunda navegación». El ser es incluido por pluralistas y monistas preplatónicos —sin distinción entre ellos, a pesar de que ambos representan posiciones opuestas acerca del número de las entidades que se cuentan como genuinamente reales— entre las entidades que, apelando a ciertos principios, ellos se proponen explicar como reales. De tal modo, al contarse el ser como una más de las

3 *Contra* Heidegger [1992], p. 435–439.

entidades, se produce una multiplicación injustificada del pluralismo (243e) o, alternativamente, se contradice la tesis que afirma la multiplicidad en virtud de la anulación de esta misma por la aprehensión de la multiplicidad de entidades en cuanto algo que es (243e–244a). Como consecuencia de esta última posición, desaparece el carácter de pluralidad de las entidades, que los defensores de esta tesis se proponían sostener.[4] En la consideración platónica, lo característico de doctrinas como ésta reside en que allí no se plantea un esclarecimiento de los supuestos ontológicos (τί τὸ εἶναι 243e 2, τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν; 244b 7, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε 244a 5–6), quedando en la incertidumbre la posición y el rol del ser en relación con lo que tales teorías postulan como real.

§ **18.2.1.** La tesis pluralista

El breve examen de la tesis pluralista —representada por un dualismo *(Sph.* 243d 9) o «trialismo» (243e 3) que consiste en reconducir «todas las cosas» a más de un ente (243e, πλεῖον ἑνὸς λέγουσι τὸ πᾶν εἶναι 244b 3) como aquello a partir de lo cual se deriva la multiplicidad, de una manera sobre la cual no se ofrecen detalles en el resumen de esta posición— da como resultado una alternativa. Por un lado, encontramos un concepto objetivo del ser, por el que *tò ón* se introduce como una entidad más junto a los principios explicativos postulados, sin que se demuestre la necesidad ni el aporte teórico de su inclusión; por otro lado, tenemos un concepto del ser que aniquila la pluralidad de principios y de cosas, reduciendo al ser esa pluralidad aparente. La alternativa se sintetiza, entonces, en que *(a)* el ser es una más de las entidades —y no se entiende para qué es necesario considerarlo aparte de ellas y como un principio explicativo de la multiplicidad de entidades (243d 9–e 2)[5]—; o en que *(b)* el ser es idéntico a alguna de las entidades postuladas —y no se obtiene más que un único ser, en cuanto la multiplicidad inicial se consume en su identificación

---

4 *Cf*. Friedländer [1975[3]], p. 242 ss.

5 Esta consecuencia no es destacada del todo claramente por el extranjero; sin embargo, él pregunta *(Sph*. 243e 1–2) ¿qué puede entenderse por el ser que los pluralistas atribuyen a cada una de las dos cosas (cálido y frío, es decir, opuestos cualitativos) o a ambas cosas, que ellos proclaman como principios? La objeción da paso a la segunda opción y señala que si el ser es algo distinto de los dos principios, debe constituir un tercer principio o entidad. Pero, entonces, ¿por qué hay que mantener que los opuestos cualitativos son el ser y, por tanto, que son los principios de la realidad, si el ser es distinto de tales principios? Si, por otro lado, el ser se identifica con los principios (o con uno de ellos 243e 5), ¿qué razón hay para postular múltiples principios aparte del ser?

con el ser (243e 3–6)—. A partir de este examen se impone como una cuestión de orden ontológico la tocante al modo en que hay que entender la relación entre el ser y las entidades sobre la base de las presuposiciones que operan en el discurso formulado acerca de las entidades, en cuanto en ese discurso se introducen conceptos y criterios que determinan la tesis (pluralista o monista) propuesta.[6] La estrategia del extranjero es interrogar por esos mismos criterios a las teorías tradicionales sobre el ser (243d 3–5, d 6–8 (μέθοδον), 244a 1–b 4).

El tono del examen platónico de las doctrinas tradicionales sobre el ser sugiere, a través de distintos rasgos —carácter mítico de la exposición y del tratamiento del problema (242c 8), ligereza y falta de acuerdo objetivo y rigor argumentativo y racional, que afectan a las doctrinas defendidas (242cd, 243a)—, la ausencia del nivel teórico adecuado en esos planteos. Platón focaliza la carencia de un planteo genuinamente ontológico y una confusión entre el ser, aludido como causa o fundamento de explicación de la realidad, y las entidades explicadas como múltiples o como sólo una. A mi juicio, Platón advierte que las teorías tradicionales acerca de la naturaleza formulan propuestas explicativas sobre la base de la postulación de entidades privilegiadas en virtud de criterios que a esos mismos planteos les resultan indefinidos o, lisa y llanamente, desconocidos. Así, las dos primeras posiciones revisadas en esta sección del diálogo (pluralismo y monismo) se ven igualmente limitadas, más allá de su discrepancia en cuanto al número de los principios de las entidades, por su falta de reflexión sobre los criterios que ellas introducen en sus teorías sobre la naturaleza. No obstante, Platón le reconoce al monismo parmenídeo cierto privilegio en cuanto al planteo de la pregunta por el ser. Ese privilegio reside en la aspiración del eleatismo a descubrir el sentido unitario de aquello que entendemos por entidades, más allá de que el desarrollo teórico de esta posición —que no supera la tesis según la cual «el ente es»— no está a la altura de sus propias intuiciones.

§ **18.2.2.** La tesis monista

En nada mejora, esencialmente, la situación tras el examen de la tesis monista (ἓν τὸ πᾶν *Sph*. 244b 6, b 9–10). Los partidarios del monismo (ἓν μόνον εἶναι) se ven forzados a considerar como problemática e ilusoria a toda multiplicidad, en la medida en que sostienen que las múltiples entidades designadas por los nombres *son*. Incluso el nombre —tomado como diferente de lo nombrado—

6 *Cf.* Heidegger [1992], p. 440 ss., 446 ss.

y la pluralidad de nombres no alcanzan una justificación dentro de esta tesis (244ce). Para ella hay sólo una entidad —una única entidad o unidad absoluta: el uno mismo— y un único nombre para esa entidad, de tal manera que el nombre y la entidad deben ser idénticos.[7] Ésta es una consecuencia extrema y coherente del monismo, que rechaza toda clase de multiplicidad, incluyendo la implicada en la doctrina de quienes postulan los nombres y los elementos nombrados como formando una serie paralela y acumulativa —cuya suma es el todo—, con el fin de explicar el discurso sobre la realidad. Estamos aquí ante la temeraria tesis de la unidad absoluta o ante la tesis que afirma: todo lo que es una unidad lo es por el uno y, por tanto, el ente es solamente la unidad de lo uno.[8]

De este uno hay que excluir toda parte y división; él es ἀμερές παντελῶς y no puede ser postulado como un compuesto de partes si, en sí mismo, no admite la diferencia que introduciría en él la partición. Este ser–uno (πάθος ἔχον τὸ

7 Para analizar las objeciones del extranjero a la tesis monista no es preciso admitir que él introduce la teoría de las ideas. De tal introducción no hay la más mínima señal en el pasaje. Cornford [I.C. 1991²], p. 203 s., supuso, en cambio, que la teoría de las ideas sería considerada allí con una posición similar a la del *Cra*., donde las ideas constituyen el correlato que explica el significado de los nombres. Por el contrario, me parece suficiente atribuirle al extranjero la posición, considerablemente menos comprometedora, según la cual la distinción de dos nombres es tan sólo real cuando no son nombres de lo mismo. Además, para considerar los argumentos presentados como dos válidas objeciones al monismo, el razonamiento del extranjero requiere sólo que aceptemos que el nombre y la cosa nombrada implican una cierta dualidad, en cuanto son diferentes.

8 En *Sph*. 244d 11–12 leo el texto impreso por Diès: [...], ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, [...]; *cf*. Cornford [I.C. 1991²], p. 201 n. 28. Qué significa en 244d 11–12: «Y el uno, que es sólo la unidad del uno, será el mismo ser–uno del nombre» no es fácil de explicar. El argumento parece sostener que, puesto que el nombre no puede ser aquí nombre de otra cosa, sino sólo del nombre (244d 8–9), el «uno» no puede ser sino el nombre que no es nombre de algo diferente del uno: «uno» es nombre —no *del*, sino— *en cuanto* uno. Diès traduce: «*Et l'Un, qui n'est, certes, unité que de lui seul, ne sera, lui–même, que l'unité d'un nom*». Guariglia [1970], p. 76 n., que prefiere el texto fuertemente modificado de Burnet, vierte: «Y lo Uno (resultará) ser un nombre de la Unidad y a la inversa la Unidad de un nombre». El problema de esta traducción reside en que allí se diría algo inconsistente con la alternativa presentada por el mismo extranjero en su intervención inmediatamente anterior, donde para el nombre no se admitía la posibilidad de nombrar la unidad *(cf*. 244c 6–9). El *ónoma* es nombre de nada o, si lo es de algo, lo será del nombre únicamente, en la medida en que no se admite la multiplicidad —que estaría implicada si aceptáramos un nombre y la cosa nombrada por el nombre como dos realidades distintas—. El monismo admite los nombres a condición de que estos tengan el carácter del uno, por lo cual cualquier nombre será nombre de lo uno y su significado deberá ser el nombre mismo (no un correlato extralingüístico diferente del nombre) *(cf*. Guariglia, 81). Esta condición es destacada por el extranjero como contraria al funcionamiento semántico del nombre, en tanto un nombre designa objetos extralingüísticos. *Cf*. Heidegger [1992], p. 455. Malcolm [1967], p. 132 ss., señala como fuente de las dificultades en las concepciones pluralistas y monistas del ser la confusión entre el uso nominal y predicativo de «es».

ὂν τοῦ ἑνὸς 245b 4) no puede ser un ὅλον (244e–245b). Para extraer estas conclusiones es preciso anular toda diferencia entre el uno y el ente debido a que, de lo contrario, el ente–uno será una totalidad mayor que el uno–todo (245b 8–10) y, entonces, el ente resultará múltiple y carente de unidad. El problema de esta última consecuencia parece residir en que la totalidad llegaría a ser algo mayor y abarcante. Además, lo que es mayor de este modo lo es, necesariamente, en cuanto todo de algo menor, y lo menor es una parte. Por ello, junto al uno habría una multiplicidad distinta de ese ser–único. El uno correría el riesgo, así, de transformarse en una parte de algo mayor, perdiendo, entonces, su preeminencia como uno–único. Si, por un lado, el ser es uno y al ser–uno no puede atribuírsele la propiedad de la totalidad, que lo convertiría en un πάντα;[9] y si, por otro lado, se extrajera la consecuencia de que el ser no tiene la característica de aquello a lo que nada falta —como quería Parménides—, sino que carece de algo que es (la totalidad), entonces el ser–uno carecerá de sí mismo (245c 2–3) y se derrumbará en lo impronunciable (245c 1–3). Si del ente se sustrae algo idéntico a él mismo, el ente no será ente (245c 5–6[10]).

Si el ente y el todo tienen, cada uno, su propia naturaleza, serán, entonces, cada uno, por separado, «un algo» (ἕν τι); así, lo que es será un conjunto de dos entidades (πάντα) y ya no un uno absoluto (ἕν 245c 8–9). Las graves consecuencias derivadas del rechazo del ὅλον, al que se ve obligada esta ontología monista, puede medirse fácilmente (245c 11 ss.), considerando que la ausencia de esa estructura anula el ser para mantener el uno (245c 11–d 1). Todo lo que es y lo que llega a ser debe componerse con el uno, según la doctrina monista. Pero allí mismo, en la combinación, se expone al ser a su propia aniquilación, en cuanto las condiciones para mantener la unidad son irrestrictas y no permiten ninguna combinación del uno con nada diferente. El uno no admite algo diferente, lo que daría lugar a su propia negación a través de la multiplicidad y a la negación del ser–uno a través del no–ser. El peso de la exclusión que esta ontología hace caer sobre toda estructura de unificación total de la pluralidad se sustenta en la expulsión de οὐσία y γένεσις del conjunto de las cosas que son (245c 11–d 2, d 4–6).[11] Además de la exclusión de ambas cosas, la imposibilidad

9 Para la distinción entre el ἕν παντελῶς o ἕν como ἀμερές παντελῶς y el ἕν ὅλως o ἕν πως (ὅλον como πάθος τοῦ ἑνός) y ἕν como πάθος ἐπὶ μέρεσι *cf.* Heidegger [1992], p. 455–459.

10 *Cf.* DK28 B8, 30–33, 43–45, 22.

11 El uno que no participa del ser es el de la primera hipótesis del *Prm*. 141e. Sobre la refutación de la tesis eleática *cf.* Diès [1931²], p. 33 s., 93 —Diès subraya que la intención de las refutaciones de las dos primeras tesis tradicionales es demostrar que no es plausible reducir el ser a cualquier otra cosa (p. 31)—; Guariglia [1970], p. 79: «[...] se trata de distinguir entre los predicados (i) "... es" y (ii) "... = *Uno*"».

del ser–total impide contar entre las cosas que son a la cantidad (245d 8–10), pues sólo hay cantidad y número donde existe multiplicidad.[12]

La situación tradicional de una teoría del ser se presenta como aporética. El examen de las ontologías alternativas no introduce más que un creciente extravío, la reafirmación de una «errancia» (245e 5) que es producto de que no se sabe con precisión a qué hay que responder (245e–246a) con el planteo de la cuestión del ser. Un punto no insignificante donde se revela la debilidad de estas tesis se registra en el mismo horizonte desde el cual surge el planteamiento platónico: la cuestión del no–ser. De las tesis examinadas no se obtiene una idea clara sobre el no–ser, es decir, sobre aquello frente a lo cual se demarca el objeto de estas teorías. Sin embargo, el extranjero no duda en declarar que las tesis revisadas y sus faltas atañen al ser y al no–ser (245e 6–7, 246a 1–2). Si bien esta consideración conjunta puede parecer aceptable y casi neutra, veremos que, en realidad, ella entraña la crítica platónica al fracaso de la ontología eleática y a su errónea teoría de la predicación, que generó las dificultades sobre la falsedad.

§ **18.2.3.** La tesis materialista y la tesis idealista. Ontología como cuestión del sentido del ser

La segunda sección del pasaje histórico–filosófico del *Sofista* no está disociada de la primera ya que sus temas y enfoques críticos son comunes a ambas *(Sph.* 245e 8–246a 2).[13] Junto a quienes intentaron elaborar una ontología desde el punto de vista de la cantidad, están quienes lo hicieron atendiendo a la cualidad o al tipo de entidades que deben considerarse genuinamente reales (242c

12 Que no exista número ni cantidad es una consecuencia del ser–uno. Por el contrario, para el «uno que es» de la segunda hipótesis del *Prm*. —donde ser y uno son dos cosas distintas (142bc) y se acepta que el ente–uno (ἕν/ὄν) es un ὅλον 142d)— se admite la posibilidad de que guarde relación con una multiplicidad de entidades (143a, 144a). *Cf*. Mié [2003b]

13 La caracterización del primer grupo de teóricos considerados (pluralistas y monistas) mediante la expresión «los que han hablado con exactitud» (los que han formulado argumentos más precisos), en *Sph*. 245e 6, dio lugar a la opinión según la cual existiría una contraposición entre el primero y el segundo grupo de teóricos de la ontología (materialistas e idealistas) relativa a la precisión de sus argumentos. Otros comentadores (Malcolm [1967], p. 134 s.; Bonitz [1968], p. 162 s.; Heidegger [1992], p. 462 s.) han señalado que se trata allí, más bien, de una alusión al tipo de tesis discutida: la primera, según el número de entidades; la segunda, según la cualidad o el tipo de entidades. Acuerdo con Heidegger en que la discusión de la gigantomaquia no atañe, en primer término, al criterio cuantitativo o cualitativo de las teorías examinadas. Tal división es, además, algo que el análisis del extranjero destaca en dichas tesis, no, en cambio, una perspectiva consciente ni programática de ellas mismas.

6, 246a 7 ss.). Los primeros dentro de este segundo grupo son aquellos que pueden clasificarse como «materialistas». Ellos identifican (246b 1) las entidades con los cuerpos, la οὐσία con el σῶμα y sus caracteres materiales (246ab).[14] Nuevamente, se trata de una consideración del ser —es decir, de aquel o aquellos caracteres ontológicos que justifican la consideración de tales y cuales entidades como verdaderamente reales— en la cual el ser se identifica con una clase de entidades (προσβολή, ἐπαφή 246a 10); otra vez, tal identificación tiene un efecto excluyente sobre otro tipo de entidades, cuyas propiedades opuestas las condena a quedar fuera de esta ontología. Sosteniendo una tesis contraria a la de los corporalistas se ubican, no sin vehemencia (246b 8; algo similar vale para los materialistas 246b 2–3, b 4), ciertos defensores de las ideas (νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη 246b 7–8). Dado que estos últimos identifican las entidades con propiedades contrarias a lo corporal y a la génesis (246c 1– 2 γένεσιν ἀντ' οὐσίας), llegan a postular —con un criterio que, en su rasgo excluyente, es similar al de la tesis materialista— que las ideas son lo único real.

Antes de examinar algunas graves dificultades que se presentan especialmente para esta última tesis[15] me parece importante reafirmar un rasgo común a todas las diferentes ontologías hasta aquí examinadas. En efecto, común es a todas ellas, más allá de su disparidad de perspectiva y de soluciones, el hecho de que tratan el ser como una más de las entidades. Ésa es la razón por la cual el ser se identifica allí con lo que son las entidades, por cierto, sin que la identidad sea aprehendida como relación ya que, más bien, es la falta de distinción entre el ser y las entidades una asunción que estas ontologías suscriben sin cuestionamiento. Platón destaca esta falta de distición como un resultado de la ausencia de una pregunta explícita por el ser, que debe tomar la forma de un esclarecimiento de los criterios del concepto a través del cual sostenemos que tal o cual clase entidades es verdaderamente real. En cuanto las ontologías tradicionales se erigen sobre la falta de esa pregunta, no pueden ser enteramente consideradas como *ontologías* porque una elaboración ontológica presupone el planteo de la determinación del concepto del ser. El planteo metafísico de Platón acerca de los criterios del concepto del ser surge motivado históricamente por el hecho de que el uso de la noción de ser se ha vuelto incomprensible en virtud de que no se explican los criterios de dicho concepto ni se aclaran los presupuestos que dan lugar a las distintas teorías sobre la naturaleza de las entidades. Esta situación desemboca en una *pregunta por el horizonte de comprensión* del concepto del ser y sus exigencias

14 Esta tesis coincide, básicamente, con la de los «no iniciados» del *Tht*. 155e. Para otra versión de materialismo —todo lo que es debe ocupar algún lugar— *cf*. *Ti*. 52b.

15 *Cf.* aquí *infra* § 18.2.3.2. s.

teóricas. Pero la discusión metafísica que tiene lugar en este pasaje del *Sofista* no consiste, meramente, en el esclarecimiento de lo que entendemos cuando usamos la expresión «ser», sino que alcanza al planteo del *horizonte de sentido* a partir del cual tiene lugar nuestra comprensión del ser. Conocemos ya las distinciones que en el uso de «ser» es posible establecer en el pasaje donde se exponen las articulaciones entre los géneros superiores. Ahora resulta necesario examinar la relación que hay entre, por un lado, el horizonte ontológico que se anuncia en ese papel articulador en que el ser fue reconocido y, por otro, el planteo de una ontología como un momento determinado en el despliegue de la filosofía platónica.

M. Frede explicó que la pregunta platónica por las entidades, en el *Sofista*, se formula socavando la ambigüedad de lo que designan como «entidades» las posiciones tradicionales. Este tipo de pregunta responde, efectivamente, al canon de interrogación platónica por aquello a partir de lo cual se puede entender algo —«Sócrates es justo» conduce a la pregunta por la *justicia*, como tal—. Lo interrogado en esa pregunta por la forma no es idéntico al sujeto del enunciado.[16] A la aporía concerniente a las nociones de ser y no–ser, que el diálogo había investigado a partir del problema del *lógos* falso, se le restituye, de esta manera, su propia función dentro de la aporía típicamente platónica, pues se trata aquí de una interrogación por la forma que permite explicar y hace comprensibles las entidades a que se aplica el predicado que la nombra. Esta dificultad sobre la noción de ser es similar, entonces, a la que genera la hipótesis de las ideas con motivo del extravío y del disenso registrados en el uso de ciertos predicados.[17] La dificultad intrínseca de esta cuestión ontológica —que no puede responderse alegando un substrato material o algún elemento de la realidad, tal como Sócrates, similarmente, rechazaba la respuesta que acerca de la forma de una determinada virtud ofrecían sus interlocutores, apelando a casos o ejemplos— caracteriza el obstáculo que existe para entender la pregunta de Platón en el *Sofista*. Frede destaca que la estrategia platónica en el examen dirigido a las teorías materialista e idealista es, en cuanto a la interrogación, exactamente la misma que en el primer examen, aplicado a los pluralistas y monistas *(Sph*. 249e 6–250a 2). En ambos se trata de establecer que el ser no es ni movimiento ni reposo, que es necesario admitirlo como un

---

16 *Cf*. M. Frede [1996], p. 189 s., 193.

17 Sobre el paralelo de la *ontología* del *Sph*. con la teoría de las ideas y la dirección «no metafísica» de la pregunta que Platón formula *cf*. Frede [1996], p. 191: «*Genauer gesagt, ist die Frage die, ob wir das Seiende an sich als ein weiteres Seiendes ansehen sollen, oder aber als etwas, was zwar etwas Weiteres, aber nicht seinerseits ein weiteres Seiendes ist*». Frede acentúa (p. 181 n.) que los trabajos recientes sobre el *Sph*. han «*ganz vernachlässigt*» el tema del ser *(cf.* aquí *supra* § 2.).

cierto tercero, por el que, ante todo, hay que interrogar. La interrogación por el ser de las entidades, en cuanto pregunta por algo cuyo tipo no se equipara al de un objeto, no puede ser respondida con un *lógos* adecuado a las entidades, es decir, con una teoría sobre determinada clase de entidades que se propone individualizar cierto tipo de entidades destacadas. La estrategia platónica se desarrolla mostrando el *ser* como *idealidad de lo comprendido*, o sea, el *ser como la estructura dialéctica de las formas,* mediante un cuestionamiento de los criterios que operan en la individualización de las entidades, con lo cual expone, a su vez, la capacidad que el *lógos* tiene de tematizar esos criterios a partir de los cuales entendemos las entidades como tales y, así, calificamos a algo como real. El ser de las entidades es lo que Platón tematiza, examinando los supuestos de las tesis tradicionales. Y esa tematización, que inaugura un planteo ontológico radical a partir de la insuficiencia de las teorías tradicionales, demarca el contexto en el cual Sócrates enfatiza que es necesario preguntar qué es el ser (243d e 2, 244a), ya que las teorías tradicionales sobre los principios de las entidades no han aclarado la relación que guardan sus entidades privilegiadas con los criterios que justifican dicho privilegio ontológico otorgado a los principios que se postulan en las distintas teorías.[18]

La atribución de la denominación «*eîdos*» al ser y el tratamiento analógico de la cuestión del ser y de la hipótesis de las ideas no obliga a endilgar a Platón una tesis que concibe el ser como un «género» máximo de las formas, convirtiendo, entonces, al ser en una forma más entre las formas, aunque destacada por su nivel de generalidad. Según una tesis como ésta, las formas deberían entenderse como especies del ser; la ontología sería, además, un tipo de «metafísica general», en cuanto su objeto estaría dado por la forma más universal de todas, que se predicaría en común y sin diferenciación de todas sus ideas específicas. Pero ésta no es la concepción del ser que Platón trata de perfilar en el *Sofista*, donde su estrategia principal en la gigantomaquia consiste en

18 *Cf*. M. Frede [1996], p 190, 193. Frede (p. 188 ss.) subraya que la pregunta platónica por el ser del ente, correctamente entendida, parecería dirigirse a cuestionar qué es aquello que hace que un ente sea un ente, lo que constituye una pregunta por el criterio que aplicamos cuando reconocemos algo como un ente. Con ello, la pregunta por el ser, en el *Sph*., no se dirige a los objetos que las ontologías tradicionales individualizan como reales, sino a los criterios que justifican esa individualización. Para hacer mejor perceptible la diferencia ontológica de Platón en el *Sph*., Frede (p. 193 s.) propone imaginarse cómo debería verse un mundo —la contracara del platónico, en este aspecto— en el cual todo lo que es sería real, con la única excepción de una parte de él, precisamente la realidad. Este experimento mental puede persuadirnos no sólo de que lo único que no puede faltar de la realidad es, precisamente, la realidad, sino también de que la realidad no se identifica categorialmente con ninguna parte de lo real ni, por tanto, es una parte de sí misma, como si la realidad fuese, meramente, la suma total de sus partes.

mostrar las dificultades que existen para distintas concepciones que consideran el ser como una más de las entidades privilegiadas en cada caso. Tampoco hay rastros allí de una noción de ser como el género o universal máximo.[19]

También en la *República* ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα recibe esa denominación común a todas las formas, sin que, por ello, la idea del bien deje de determinarse apelando a un «más allá del ente» *(cf. R.* VI 509b 9 ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), un recurso mediante el cual Platón intenta justificar allí no sólo la prioridad causal de la idea del bien en relación con las restantes formas, sino que debe servir para señalar el *status* ontológico peculiar de una idea de la cual dependen las restantes en su misma inteligilidad (cognoscibilidad, ser y estructura 509b 6–8), pues, para ejercer esa función, Platón destaca que la idea del bien no puede ser

19 *Cf.* Heidegger [1986[16]], p. 3. Heidegger señala allí que la noción del ser como un «transcendental», en el esquema conceptual de la metafísica medieval, constituye un logro de Aristóteles frente a Platón. En lo siguiente (espec. aquí § 18.2.3.2 ss.) intentaré demostrar que la metafísica platónica no suscribe ni una posición del ser como género más universal ni admite que el ser es un concepto carente de determinaciones, ya que está más allá de las determinaciones genéricas y específicas —como en Hegel, lo que para Heidegger es una consecuencia de la noción de ser como el más universal de todos los géneros (p. 3 s.)—. La forma del ser (τὸ ὄν, ἡ οὐσία, ἡ τοῦ ὄντος ἰδέα *Sph*. 254a 8–9, Platón habla, frecuentemente a lo largo del excurso, de «participar en el ser», *e.g.* 256d 9, e 3, y se refiere a las «formas» (*eíde*) como el sujeto de esa participación, *cf. e.g.* 256e 6) puede comprenderse más adecuadamente sólo si tenemos en cuenta que las formas platónicas no constituyen, meramente, universales, sino que poseen un sentido ideal–normativo y están constituidas por una estructura de orden y síntesis dialéctica de unidad y multiplicidad, cuya fundamentación y aclaración del sentido es la tarea que Platón emprende en esta sección del diálogo. En mi opinión, Platón llega al rechazo de la opción por un ser concebido como género más universal —y creo que tal rechazo se encuentra en la teoría sobre la forma del ser que está en la base metafísica que soporta la dialéctica formal de los *mégista géne*, tal como intentaré destacarlo a continuación y he intentado ya hacerlo anteriormente en los capítulos 2 y 3 de este trabajo—, en la misma línea de objeciones que traza en su crítica a la identificación del ser con alguna sustancia fundamental o cualidad de la realidad. Uno y otro rechazo se fundan en el planteo ontológico según el cual el ser no puede identificarse con ninguna clase de entidades. La dificultad que plantea esa «forma de las formas», que es el ser, define el tema que Platón comienza a tratar de resolver en 249e ss. (el comienzo del excurso sobre las ideas formales), considerando qué significa «ser» en relación con los criterios aplicados por las ontologías tradicionales. En 250a 1–2, Sócrates advierte que la pregunta por el ser que allí formula en relación con la cualificación de ser que le corresponde a movimiento y reposo, es una interrogación a la cual debe aplicarse una estrategia similar a la que antes se aplicó a quienes sostenían (243de) que el ser era lo cálido y lo frío; es decir, en el excurso, Platón va a formular su propia ontología y allí es preciso buscar cómo y hasta dónde plantea el *Sph*. la interrogación por el ser, cuya naturaleza peculiar comienza determinándose, a lo largo del excurso, a partir del hecho de que es algo distinto —lo que era requerido por la discusión del pasaje anterior y por la impronta antieleática del *Sph*., en cuanto lo que Platón hace aquí es negar que el hecho de que las cosas sean deba interpretarse llevándonos a admitir que lo único que hay es un ente único y absoluto— de la identidad y la diferencia, el movimiento y el reposo. —Esto constituye, asimismo, una prueba relevante de la unidad del diálogo *(cf.* aquí *supra* § 1.1.).

idéntica a las restantes formas (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ 509b 8–9). Para explicar la relación entre la forma del bien y las entidades, Platón recurre a la conocida herramienta de la participación (προσεῖναι 509b 8), que se ofrece como alternativa a la identificación y remite al esquema de dependencia de una estructura que se halla, regularmente, en la relación de participación de los particulares sensibles en las formas.[20]

Así, el hecho de que el ser —por el cual se pregunta en el *Sofista* como demarcando algo categorialmente diferente de las entidades— sea llamado con el mismo nombre («*ón*») que se aplica a las entidades («*ónta*»), constituye un dato lingüístico que repite la situación planteada en torno al nombre y a la propiedad de las ideas (la justicia es justa, *F*–idad es *F)*. En tanto el ser determina la entidad de las cosas que son, siendo él mismo la estructura de las entidades, el ser «es», pero no de la misma manera en que las entidades son (tienen el ser en cuanto participan de él). Esta diferencia categorial no creo que se explique completamente ni respondiendo en un todo a la intención platónica, alegando sólo que al ser se aplica su propio carácter de un modo primario (como un primer analogado) —hecho que alcanza para distinguirlo, ciertamente, de las entidades (derivadas), en cuanto éstas sólo participan del

20 Sobre esto *cf*. Krämer [1969b] *(cf*. la —todavía útil— clasificación de posiciones en la interpretación de ese controvertido pasaje). En este trabajo sumamente ilustrativo, defiende Krämer que el *status* especial de la idea del bien puede comprenderse si se determina el concepto del bien a partir del uno platónico (p. 15, *passim*), el cual —en cooperación con el principio opuesto de la díada indefinida— explica la estructura de las entidades, incluidas las formas, y, como tal, no se identifica con lo estructurado, siendo anterior y superior a todo lo que tiene esa estructura. Krämer destaca, adecuadamente, que esta tesis ontológica surge de la superación de la noción de unidad absoluta eleática (p. 7 ss., 16), así como también que la tesis de la no identificación entre el uno y las entidades tuvo un importante desarrollo en la Academia, concretamente, en la noción espeusipea de unidad (Arist. *Metaph*. N 5, 1092a 14–15) (p. 4 ss.). Krämer avanza, con esto, en la dirección en que hay que ir para dar contenido histórico y sistemático a la —correcta, pero, por sí misma, insuficiente— insistencia en la no identificación entre ser y ente, y sus respectivas preguntas, que se encuentra en el *Sph*., así como para explicar qué hace que algo participe del ser y qué carácter ontológico tienen, para Platón, las entidades privilegiadas (las formas). En efecto, en este trabajo trato de sostener que Platón ofrece una explicación del ser de las formas, apelando a la tematización de su carácter estructural dialéctico, cuyo sentido es la participación o combinación entre la unidad y la multiplicidad. También Gadamer [1991a], p. 204, sugiere una interpretación del pasaje de *R*. VI a la luz del sentido de la cooperación entre los principios de unidad y multiplicidad, que, además, encontrarían un correlato en la noción del bien como medida y proporción del *Phlb*. *(cf*. p. 185–198). Incluso M. Frede [1996], p. 194 s., sostiene que la denominación de la forma del bien como una forma no compromete a Platón, necesariamente, con la equiparación de esa forma con las que de ella dependen, tal como la regular (al menos, desde el *Prt*. 330cd) consideración autopredicativa de las formas no implica que el predicado se aplique a ellas de la misma manera en que se aplica a las cosas que se determinan mediante dicho predicado.

ser, *tienen* el ser, pero no *son* el ser y, así, «son» sólo por participar en el ser—. A mi juicio, la diferencia entre ser y ente tiene en Platón, además de esta distinción entre una aplicación primaria y otra secundaria del predicado, el sentido de establecer una diferenciación entre aquello que es la estructura de algo y lo estructurado. La pregunta por la estructura no puede responderse alegando cosas estructuradas, y la pregunta por el *sentido* de la estructura implica tematizar el carácter mismo de todo lo estructurado. En esta pregunta no interrogamos por un objeto, sino por el *sentido de la estructura de los objetos*. Sin entrar ahora en la debatida cuestión de la «autopredicación», no encuentro elementos semánticos en la teoría de las ideas que nos lleven a suponer que la calificación del ser como una forma o la denominación «forma del ser» implique una equiparación del ser con una más de las formas o lo convierta en una más de las entidades.[21] La pregunta por el ser no puede equipararse a ninguna interrogación por las entidades; tampoco es posible identificar el ser con alguna entidad destacada.

§ **18.2.3.1.** Ontología de las ideas

Una consecuencia inmediata de no haber tematizado el concepto del ser, implicado en las ontologías tradicionales, se registra en la falta de justificación de los criterios introducidos en la formulación teórica de dichas ontologías. El ser es idéntico, diferente, uno, múltiple, es movimiento y percepción, permanencia y pensamiento. ¿Qué representan estos conceptos?, ¿cuál es el papel que a ellos les corresponde en relación con las entidades?, ¿son ellos mismos entidades o, acaso, conceptos que introducimos cada vez que hablamos sobre las entidades? Esos caracteres representan las suposiciones que hacemos en nuestras formulaciones sobre las entidades, es decir, son nociones que articulamos en nuestra comprensión de los objetos o representan conceptos a través de los cuales nuestra comprensión puede articularse. Tales conceptos delimitan nuestro horizonte ontológico de comprensión, que se caracteriza por el hecho de que incluye distintas clases de entidades en un marco conceptual determinado. En el *Fedón (Phd*. 99b 1–3, 96a–97b, 99ab),[22] Platón le hace explicar a Sócrates que los teóricos de la naturaleza anteriores a él no efectuaron una explicación formal de las entidades ni enunciaron la tarea de la ontología por el hecho de que la posibilidad de un planteo ontológico (consistente en el

21 Para mi interpretación de la autopredicación *cf*. Mié [2004], § 10.3. s.
22 Para mi interpretación de estos pasajes *cf*. Mié [2004], § 4. s.

examen del sentido de la estructura de las entidades) depende de que se haya formulado, previamente, una explicación de la estructura de las entidades, es decir, de que se haya hecho la hipótesis de las ideas.

En contra de lo que aquí trato de sostener está el diagnóstico emitido por Heidegger. Para él, Platón no habría alcanzdo a poner en expresa cuestión el sentido de la *ousía* y se habría contentado con exhibir el ente que satisface el sentido del ser. Según esto, la filosofía platónica se acabaría con la postulación de las ideas. Con ello, Platón habría llegado a exponer los caracteres del ser que muestra esa clase privilegiada de entidades, sin formular la pregunta por el sentido del preconcepto que guía su selección. Ese preconcepto sería el de la *presencia (Anwesenheit)*. Si bien el *lógos* habría sido asumido por Platón como hilo conductor para la ontología, el planteo ontológico no habría sido posible porque Platón privilegiaría, de manera injustificada, tipos objetivos que constituyen la clase de correlatos correspondiente a una aprehensión del *lógos* como «decir lo presente».[23]

En esta aguda interpretación de Heidegger, el carácter dialéctico del *lógos* y su estructura de unidad y multiplicidad aparecen desplazados por la acentuación de una forma enunciativa del *lógos* como *hacer presente el qué (ousía)* en la interpelación del ente. En oposición a este diagnóstico, he tratado de sostener que el concepto platónico del *lógos* tiene que ser explicado como *articulación* o *symploké* dialéctica de una multiplcidad de formas. Cuando ese concepto se aclara en sus implicaciones, Platón logra desarrollar un planteo ontológico, tematizando los criterios que introducimos en nuestra comprensión de las entidades, entendidas como los correlatos del *lógos*. Es decir, Platón formula su planteo ontológico preguntando por el sentido de las formas en cuanto ellas son el correlato de nuestra comprensión. El examen de los conceptos ontológicos define el tema del excurso sobre los *mégista géne*. La dialéctica debe entenderse, entonces, como la *epistéme* fundamental porque formula una reflexión sobre los criterios y el sentido ontológico de los correlatos del conocimiento. Dicha reflexión —lo contrario del sobrentendimiento— se realiza a través de la investigación de la combinación entre los caracteres ontológicos fundamentales, examinados en el mencionado excurso. La combinación de las ideas formales constituye la tematización de los criterios introducidos en los caracteres ontológicos que las fallidas ontologías tradicionales ensamblaban con el resto de las entidades e insertaban sin justificación dentro de su propio horizonte de comprensión. Afirmar que la cuestión del ser se responde, en Platón, mediante la «presencialidad del *eîdos*» implica, por consiguiente, un

23 *Cf.* Heidegger [1992], p. 466 s., 639 s.

desplazamiento inadecuado de la pregunta platónica por el ser que se registra en la fundamentación del sentido de la estructura de las formas mediante la dialéctica de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia. La pregunta platónica por el ser se responde a través de la *tematización de las condiciones de posibilidad de toda combinación de ideas*. El *sentido del ser* platónico no coincidirá, por tanto, con la *Anwesenheit*, que determinaría la pura visión o aprehensión de las ideas como el acceso adecuado a esta modalidad ontológica,[24] sino que resultará de la fundamentación de los conceptos ontológicos, esclarecidos como conceptos formales dialécticamente articulados.

§ 18.2.3.2. A la búsqueda de mejores criterios ontológicos: la posición de los conceptos de *dýnamis* y *koinonía*

La identidad de los miembros del último grupo de teóricos de la ontología pudo convertirse en objeto de debate para la crítica sólo porque los contundentes indicios que en esa posición señalaban hacia los defensores de la tesis de las ideas —que se conoce como una teoría de marca platónica— buscaron minusvalorarse, comparándolos con otros de los escuetos datos que aparecen en el pasaje *(Sph.* 246c 1–2). Esta estratagema permitía rechazar el cargo de una autocrítica platónica, autocrítica que, de lo contrario, habría que aceptar como la única interpretación aparentemente posible de estas objeciones a la tesis de los «amigos de las ideas» (248a ss.). Otros comentadores, en cambio, reconocieron dentro de este grupo al líder de la Academia, adjudicándole una posición autocrítica, dirigida a los límites de la teoría de las ideas. Esta variante no dejaba de tener dificultades a la hora de declarar cuál era, efectivamente, la mejora que aportaba el repudio de la inmovilidad, identificado en esta crítica como un aspecto central de la anterior doctrina. Ambas soluciones al problema de la identidad de esos personajes no se percataban de que estos «amigos de las ideas» están lejos de ser los mejores lectores del *Fedón*, la *República*, el *Fedro* o el *Parménides*. La suposición de un grupo de discípulos ortodoxos como referente de los amigos de las ideas tiene, tal vez, poco en contra. Lo más importante, empero, es determinar qué representan en el diálogo los amigos de

24 *Cf.* Heidegger [1992], p. 523 s. Heidegger afirma, erróneamente, que Platón no llega a entender las formas como estructuras, lo que estaría documentado en el hecho de que él no distingue entre *génos* y *eîdos*. De allí concluye Heidegger que el planteo ontológico de Platón no pasa de suscitar ciertas dificultades.

las ideas; esta cuestión nos pone en la senda de decidir si, acaso, Platón mismo y su filosofía coincidió, alguna vez, con la de estos fervorosos simpatizantes de las ideas, tras lo cual se podrá delinear mejor la metafísica de las formas.[25]

El extranjero está intentando ahora mejorar las dos últimas tesis sobre el ser *(Sph.* 246d); tal es la estrategia que aquí sigue Platón para formular una correcta ontología con ayuda de las tesis tradicionales, aun allí donde ellas muestran importantes falencias. Nos encontramos, entonces, en la etapa de construcción de una mejor ontología. A los materialistas se les lleva a aceptar ciertas entidades no corpóreas (alma, justicia, injusticia, sensatez, insensatez 246e–247a) que se suponen en la explicación de otras realidades (247a); se logra ampliar, así, la clase de entidades que esos teóricos, en principio, estaban dispuestos a admitir (247a 9). Con ello, se ataca su criterio ontológico[26] mediante la ampliación del grupo de propiedades a base de las cuales es posible considerar algo como real. Si bien no se avanza allí en la explicitación de los contenidos de este nuevo grupo de propiedades (247d), en general, se trata de admitir, junto a lo visible y corpóreo, lo invisible e incorpóreo, y se vislumbra la predicación y, con ella, una básica distinción entre objetos y propiedades que pondría en crisis el esquema materialista (247a 5–6). Se puede pensar en un acercamiento de la posición de estos pensadores a la de los idealistas, en lo cual residiría una primera mejora en la ontología (247c). El ser debe determinarse como un carácter común a esos dos tipos de cosas que ahora ellos admiten. Sin embargo, es evidente que los materialistas son llevados aquí mucho más allá de sus orígenes y difícilmente ellos estarían en condiciones de proponer una determinación para ese rasgo común a lo material y lo inmaterial, por cuya orientación pueden admitirse a uno y otro como entidades (247d).

El extranjero formula aquí una propuesta cuya dimensión no hay que sobrevalorar, pues su intención inmediata es la de buscar un carácter ontológico común a lo material y lo inmaterial, y no la de formular ya, con ese carácter, una ontología definitiva, proponiendo, apresuradamente, un concepto del ser. Sin embargo, no es tampoco un carácter común cualquiera el que se propone, tal como lo demuestra la ulterior capacidad de dicho carácter para mejorar también otros aspectos de la teoría de los amigos de las ideas. La acción y

---

25 Para algunas opiniones sobre la identidad de los «amigos de las ideas» *cf*. Cornford [I.C. 1991^{2}], p. 222 ss.

26 El materialista razonable debe renunciar, como fruto de la admisión de estas entidades incorpóreas, a la tangibilidad, entendida como principal característica de la realidad, y sustituirla por «el poder de actuar y de recibir una acción», que abarca a «lo justo», así como a «lo caliente» y «lo frío». *Cf*. Cornford [I.C. 1991^{2}], p. 218.

la afección constituyen el producto de un encuentro *(cf.* 248b 6–7), tanto entre dos cuerpos como entre las almas y sus estados, en cuanto todos ellos poseen una cierta δύναμις. Esto alcanza para proponer que lo que constituye la realidad de las entidades (247e 3–4) puede llamarse *dýnamis*: capacidad de acción y afección.[27] El carácter provisional de esta determinación ontológica y la manera en que es preciso valorar esta propuesta dentro del diálogo son señaladas, claramente, por el extranjero (247e 7–248a 1). Provisional no significa aquí una tesis que, posteriormente, puede abandonarse con indiferencia o un argumento *ad hominem*, sino que implica que esta tesis representa un desarrollo cuyo rasgo transitorio reside en el carácter incipiente de lo que con ella se trata de sostener; la introducción del concepto ontológico de *dýnamis* es provisional, por consiguiente, en el sentido de una hipótesis propuesta y que se mantiene en suspenso hasta efectuar un examen más exhaustivo.[28]

El significado que en el diálogo y para la posición platónica posee aquí el término «*dýnamis*» se revela *a posteriori*, cuando una serie de realidades «dinámicas» destacadas y valiosas —que comienzan a perfilarse ya, en cierto modo, con la introducción de justicia y alma en la crítica a los materialistas— *(cf. Sph.* 248e–249a) obligan a mejorar y corregir la tesis de los idealistas, favoreciendo una noción más amplia de las entidades, que sea también conceptualmente más apropiada al carácter del ser que es el objeto de esta teoría *(cf.* la crisis en la ontología de los idealistas, producida por el concepto de *dýnamis*, 248cd). *Dýnamis* es convertido en *concepto ontológico* —ya no limitado al ámbito físico— por Platón, cuando el extranjero introduce el «movimiento» en las ideas. Este es un tipo de movimiento especial, no uno físico, sino el movimiento que define un carácter peculiar de las ideas, que estas entidades poseen en cuanto ellas admiten la estructura del *lógos*. En su completa dimensión podrá aparecer esta *dýnamis* de las *ousíai* sólo cuando —lo que sucede en el posterior excurso— la *kínesis* es considerada como una propiedad formal, con lo cual se produce una adecuada valoración ontológica de la *dýnamis–kínesis–koinonía*, en la medida en que se explica el *ser como movimiento* o el *ser en cuanto participación y comunicación de ideas*, tesis que puede explicarse a través de la asunción de la *kínesis* como *eîdos* formal.[29]

---

27 Sobre el concepto de *dýnamis cf*. Cornford [I.C. 1991²], p. 215–219; Souilhé [1919].

28 *Cf*. Heidegger [1992], p. 473 ss.

29 Se pierde la dimensión que a la *kínesis* —tomada en conjunto con *stásis*— le corresponde en el diálogo cuando se entiende este *eîdos* como un concepto que serviría al mero establecimiento de la diferencia entre ser y no–ser —algo que podría haberse hecho, igualmente, apelando a cualquier otro concepto—. Así Diès [1931²], II (p. 26–28 reseña los usos de δύναμις). *Cf*. Heidegger [1992], p. 475 ss.: la ampliación del significado de *dýnamis* —originalmente restringido al ámbito físico— se tiene ya en *Sph*. 245a ss., donde el ὅλον y el ἕν aparecen como un πάθος del ὄν (*cf*. 247b 4).

La hermenéutica *(Sph.* 248a 5, 246a 3) de las ontologías tradicionales prosigue con la interrogación dialéctica —ése es el método mediante el que se realiza esta investigación de las opiniones de los teóricos de la ontología, *cf.* 246d— de la tesis de los amigos de las ideas (248a ss.).[30] El vocabulario del pasaje hace casi imposible pensar que ellos son otros que los defensores de una teoría de las ideas cuya formulación es preciso rastrear en el *Fedón* y la *República* (Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς *Sph.* 248a 7; 248a 11–13 etc.). Pero, en verdad, esta tesis y su decisiva acentuación son un calco de lo que podría recogerse como el esqueleto teórico, proyectado a partir de la posición que, en el *Parménides*, condujo a dificultades al joven Sócrates. Esa entusiasta posición juvenil no coincide, sin embargo, con la propuesta filosófica del *Fedón.*[31] El núcleo de los problemas fundamentales que afectan tanto a la inmadura tesis juvenil sobre las formas en el *Parménides*, como a la de estos leales amigos de las ideas reside en las implicaciones contenidas en su concepto de idealidad. En el caso de los partidarios de la teoría del *Sofista* se trata de problemas derivados de un posicionamiento, aparentemente, ultra ortodoxo, pero que, en realidad, se puede explicar mejor, atendiendo al relevamiento de las dificultades ligadas a su estrecho concepto del ser. Es dificultoso para ellos justificar, dentro de su ontología, nociones que, no obstante, se introducen espontáneamente en su formulación teórica. No puede pasar inadvertido al lector del diálogo que la primera noción entre las que no encuentran una justificación en la ontología de los amigos de las ideas remite a aquello que se revelará como el concepto dialéctico del ser: *koinonía (Sph.* 248b 2) —aunque aquí, por cierto, este concepto no puede sino estar lejos de poseer la envergadura ontológica que adquiere posteriormente[32]—. La comunidad, el contacto y la relación entre las entidades no son conceptualizados por esta ontología. El extranjero propone utilizar el mismo concepto que antes sirvió para ampliar la tesis de los materialistas en dirección a la admisión de ciertas cosas incorpóreas como partes de la realidad. Ahora, esta noción se aplica a «desestatizar» y «desclausurar» la realidad. La *dýnamis* era la capacidad de actuar y padecer en la comunicación o el encuentro entre entidades–dinámicas. A continuación, el extranjero extrae lo que son, para algunos intérpretes, cuestionables o corrosivas conclusiones

30 Para su identidad *cf.* Cordero [I.C. 1991²], p. 417 *(ad loc.)*.

31 No puedo delinear aquí las disparidades entre las tesis de las ideas que se hallan en el *Phd*. y en el *Prm*.; para ello remito a Mié [2004], capítulos primero y tercero. Para dos interpretaciones del *Prm*. que rechazan la lectura autocrítica *cf.* Graeser [1996]; Migliori [I.C. 1990].

32 La κοινωνία constituye, por ahora, poco más que el encuentro mutuo derivado en acción y afección que resulta de cierta δύναμις *(Sph*. 248b 6–7). Cornford [I.C. 1991²], p. 219 n. 54, pretende expurgar toda conexión entre esta *koinonía* y la posterior (p. 226 s.: sostiene la falta de relación entre las dos partes del diálogo).

para la misma tesis platónica de las ideas. Él introduce en la posición de los idealistas una mejora, similar a la emprendida antes en la posición de los materialistas, mediante un acercamiento entre ambas tesis, que se efectúa a través de la superación de los límites originarios de la última posición ontológica examinada. No se alcanzará, con esta mejora, como tampoco se obtuvo antes, una ontología definitiva. La inclusión de la *dýnamis* en la ontología de los amigos de las ideas lleva a ciertas reformulaciones de su posición inicial, que ellos mismos no están dispuestos a admitir fácilmente (248c), amparándose en su idea del ser inmutable (248c 7–9). Ellos identifican el ser con la propiedad del reposo absoluto, excluyendo, de plano, toda clase de movimiento. Según su propia posición, no podrá darse con la realidad buscando en lo que se despliega dentro de un espacio de comunicación, sino que *koinonía* y *dýnamis* deben afectar tan sólo a aquello que, estrictamente, no es: lo corporal y la génesis. El privilegio de ese tipo de entidades tiene aquí como resultado la escisión del mundo en una esfera de realidad inteligible y otra de irrealidad sensible.

La falta de reflexión sobre las condiciones lógicas de toda teoría sobre el ser, que caracteriza la formulación misma de esta teoría, es subsanada por el extranjero mediante la inclusión de la *dýnamis*, utilizada como vía para dar cuenta del *factum* del conocimiento. Allí parece residir la debilidad peculiar de la tesis de los amigos de las ideas, que, como los Olímpicos en la lucha contra los Gigantes, precisan de los favores de Heracles para vencer. El Heracles de la filosofía platónica es el *lógos*, del cual depende el triunfo de la tesis de los amigos de las ideas —tesis modificada en este sentido, así como también el poder de los Olímpicos logra imponerse sobre los hijos de Urano, nacidos de la Tierra, a condición de su comercio con un elemento extraño, como lo es Heracles—. Con esa comparación, Platón podría haber sugerido que sin el *lógos* las ideas no son efectivas para la explicación de los fenómenos y resultan inexplicables en su propia naturaleza.[33]

33 *Cf*. Wieland [1982], p. 106 ss., 112. Frecuentemente, la comparación del combate mitológico con la gigantomaquia ontológica es ignorada casi por completo por los comentadores. Wieland cree que la crítica a los amigos de las ideas no representa una autocrítica platónica, sino una crítica a una aprehensión objetual de las formas. Sin embargo, no toda tematización de las formas implica su objetualización o cosificación. El discurso metafísico de Platón representa una explicación de las formas y, en tal sentido, una tematización de su carácter de entidades, pero, si bien extrae a las ideas de su funcionamiento explicativo regular —en lo que consiste el rendimiento epistemológico de las formas—, no las convierte en objetos del tipo que las formas explican. El ser de las formas tiene un sentido no objetual, de lo cual derivaban, como traté de mostrar anteriormente, las dificultades para entender adecuadamente la pregunta platónica por el ser en el *Sph*.

§ 18.2.3.3. Sobre las razones para el rechazo y la admisión de *kínesis* en las ideas

Teeteto nota que, en su rechazo de la amplitud de la *dýnamis*, los amigos de las ideas pueden estar siendo inconsecuentes *(Sph.* 248c 10[34]), pues la *dýnamis* constituye un resultado de la admisión del alma entre las cosas que son (248d 1–2) e, igualmente, de la aceptación del ποίημα y del πάθος que también deben ser atribuidos al alma, en la medida en que ésta conoce y algo es conocido por ella (248d 4–7, 248d 10–e 5). En el ámbito de las ideas será preciso admitir el πάσχειν[35] y la κίνησις propios de lo que es conocido (γιγνώσκεσθαι) y por ello (ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, 248e 3) movido (κινεῖσθαι[36] διὰ τὸ πάσχειν 248e 4).

Otra vez, es preciso no sobrevalorar las modificaciones introducidas por el extranjero ni evitar, anticipadamente, el resultado de ciertas consecuencias perjudiciales que ellas acarrearían a la teoría de las ideas. En este pasaje se declara abiertamente de qué tipo de movimiento en el ámbito de la *ousía* se trata con esta última modificación. De tal manera que adjudicar el movimiento propio de las cosas sensibles (248a 12–13) a las ideas no debería estar motivado por este texto. El tipo de movimiento que ahora se adjudica a las ideas —y no tan sólo que se admite como parte de la realidad, al aceptar a los cuerpos como reales en un cierto grado— es la *kínesis* ligada a la combinación entre las formas, que se comprueba en cuanto ellas son conocidas (κινεῖσθαι καθ' ὅσον γιγνώσκεται). Si bien cuál es el tipo y la función de este concepto será aclarado sólo en el excurso sobre los *mégista géne*, es posible examinar aquí mismo de qué manera se desarrolla la controversia del extranjero con la teoría de los amigos de las ideas para ubicar el movimiento dentro de la ontología platónica.

---

34 *Sph*. 248c 10: (Teeteto) Οὐκοῦν λέγουσί τι; (Diès, Burnet, D. B. Robinson), «¿Acaso dicen algo consistente?» (Cordero), «*Y–a–t–il donc quelque chose en ce qu'ils dicent*?» (Diès), «*Da sagen sie wohl etwas*» (Schleiermacher). 248d 10 τὸ δέ γε (*cf*. D. B. Robinson, *ad. loc*.): «Pues esto es (lo que ellos dirían) [...]».

35 Me parece recomendable no anticipar una traducción sesgada de este término cuyo significado se trata de determinar en el curso del pasaje. En *Sph*. 245a 1 [...] πάθος [...] τοῦ ἑνός significa (*cf*. LSJ *s.v*. πάθος III) «estado», «condición» o posesión de una «propiedad». *Cf.* Vlastos [1981²b], p. 309 s., n. 2.

36 Vlastos [1981²b], p. 310 n. 3, traduce κινεῖν por «*to change*» y «*to alterate*». Esta interpretación es apresurada por la misma razón antes esgrimida para πάσχειν, pero, además, es una traducción errónea ya que se orienta a una clasificación no exhaustiva ni obligatoria del movimiento, pues en *Tht*. 181c ss. ἀλλοίωσις y φορά son los tipos de κίνησις reconocidos en el contexto de la crítica a la teoría heraclítea del flujo total; ésta es una taxonomía aplicada al ámbito físico, mientras que aquí el «movimiento» se aplica a las formas. Esta referencia ilegítima de Vlastos es inconsistente con su pertinente crítica a Diès (*cf*. p. 311 s., n. 6).

Una consecuencia de la versión eleatizante de las ideas, que propician los amigos de las formas, radica en la ausencia de una justificación de las que constituyen preciadas realidades, las cuales, incluso en la rudimentaria ontología mejorada de los materialistas, alcanzaban alguna justificación. La «permanencia» (249a 2) y el «reposo» (τὸ ἠρεμοῦν 248e 5) de las ideas «inmóviles» (249a 2) son caracteres que rechazan no tan sólo la combinación con la génesis de los cuerpos —a la que no querían ceder los partisanos de las ideas—, sino que también llevan a excluir otras entidades de naturaleza dinámica. Movimiento, vida, alma y pensamiento (248c 7–8) pertenecen a ese concepto ampliado de ser (τὸ παντελῶς ὄν 248e 8) que el extranjero cree preciso elaborar en orden a la formulación de una mejor ontología. En esa tarea no se trata, meramente, de sumar entidades, sino de fundamentarlas conceptualmente. Un nuevo concepto del *ser* que explique el παντελῶς ὄν será uno sin *khorismós* entre *génesis* y *ousía*, sin la separación de dos mundos clausurados en sí mismos porque para mantener la identidad de las formas no se requerirá una estratificación cosificante de entidades diferenciadas por grados de realidad, y porque se manejará allí un concepto categorialmente adecuado de idea, que no exigirá la separación para mantener la identidad de las formas aislada del cambio sensible. En una inserción del dinamismo (249b 2–3), que corrige errores categoriales y aporías ontológicas, como las examinadas en el *Parménides*, reside la mejora de la ontología de los amigos de las ideas. El universo de entidades se extenderá como consecuencia de la formulación de un nuevo concepto del ser. Así, entidades no serán ya sólo ni exclusivamente las ideas o los cuerpos, sino unos y otros, pero también esas realidades destacadas y valiosas (248e 7–249a 2). En el caso de los materialistas, se trataba de hacerles vislumbrar la realidad de la predicación —que se pueda admitir que «Sócrates es justo» requiere la asunción de ideas—; en el de los idealistas, se trata de llevarlos a aceptar la realidad de las condiciones de las ideas —que la operación regular con ideas en función explicativa implica el movimiento como garantía de la articulación entre las formas—. En la elaboración de una mejora ontológica es aquel «nosotros» —que identifica el personaje que habría de definir el *Filósofo (Sph*. 249c 10, es el personaje que sostiene que los caracteres ontológicos destacados son los más valiosos, ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα 249c 9)— el que se halla decididamente involucrado.

§ 18.2.3.4. Condiciones para la versión dialéctica de una teoría del ser como ser–total

La tesis del ser solemne y majestuoso *(Sph.* 249a 1–2) es perfectamente identificable como de procedencia parmenídea por más de un rasgo *(cf.* τὸ πᾶν ἑστηκὸς 249d 1). Declarar que esa tesis es un «pensamiento terrible» (249a 3) muestra que esta controversia con los amigos de las ideas no es más que una cara del «parricidio»; una metáfora que Platón usa para expresar la superación del monismo eleático que tiene lugar en el *Sofista* y que ahora se actualiza a través de la crítica a una versión eleatizante de las formas.[37] Excluir de las entidades al νοῦς (249b 5–6[38]) no significa otra cosa que ya no estar en condiciones de justificar el pensamiento del ser, inaugurado por Parménides. La urgencia del parricidio y la crítica de la ontología de los amigos de las ideas exhiben un mismo motivo: fundamentar el *lógos del ser*. Pero es igualmente claro que la propuesta de quienes pueden identificarse, históricamente, como

37 Los amigos de las ideas separaban tajantemente las entidades inmóviles de las móviles *(cf. Sph* 248a 10–13) y no admitían ninguna *dýnamis* en las entidades privilegias *(idéai, ónta, ousíai)* (248c 4–9); los monistas exaltaban una entidad única, sin absolutamente ninguna propiedad distinta de ella misma (245a 5–9, bc), es decir, una noción de la cual Parménides derivaba, en su Poema, la inmovilidad (DK28 B8, 3–4 (3–21), 26 (ἀκίνητον) (26–33), 40–41 etc.). El pasaje relevante contra esta posición ontológica interroga *(Sph*. 248e 7–a 2): ΞΕ. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; A continuación, el extranjero enfatiza (249a 9–10) que el *pantelôs ón*, si a él le corresponde el pensamiento, la vida y el alma, no puede ser inmóvil ni hallarse en un reposo absoluto. En efecto, el movimiento ontológico (no, meramente, el movimiento de cierta clase de entidades, sino el movimiento como una característica ontológica de las entidades, es decir, el movimiento *como realidad de las entidades*, cf. ὡς ὄντα 249b 2–3) es una condición necesaria del conocimiento y del pensamiento (249b 5–6). Pero para garantizar el pensamiento y el conocimiento tampoco pueden postularse las formas (Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ 249b 12; que esta expresión designa las formas es indudable cotejando 248a 12 así como clásicos pasajes de los diálogos medios que describen las formas, *e.g. Phd*. 78c (c 5), d (d 3–6); pero esta homonimia no implica que las formas de los diálogos medios sucumban ante los problemas que aquí detecta el extranjero en la tesis de los amigos de las ideas) como entidades sometidas a un movimiento absoluto, sino que se requiere la estabilidad para fundamentar la identidad de las formas como correlatos adecuados del conocimiento *(Sph*. 249b 12–c 1).

38 Leo *Sph*. 249b 5 con Diès (*contra* Badham, Cornford, Bluck, Movia, D. B. Robinson). Las formulaciones de la tesis eleatizante de los amigos de las ideas están teñidas de laconismo *(cf. e.g*. 249a 1–2). 249b 5–6 recalca, a partir de 249a 3–b 6, la conclusión de 248e 7–249a 2: que «no hay *noûs* para nadie y de nada y de ningún modo» (o «en ningún lugar»); se excluye al *noûs* del ámbito de las entidades. El extranjero plantea esto como una *quaestio juris (cf*. 249c 6–8), pues los caracteres ontológicos, que aquí trata de demostrar como parte de la estructura de la realidad de las entidades, son caracteres necesarios, si se pretende mantener la facticidad del conocimiento y el pensamiento.

herederos de cierto heraclitismo radical y extremo (249b 8) no contribuye a esa fundamentación (249bc[39]). Es posible incluir el λόγος y el νοῦς entre τὰ ὄντα, explicando las condiciones para dar cuenta de los rasgos ontológicos que ellos mismos exigen a una nueva ontología (249c). Ésta es una teoría inclusiva de las entidades ya que justifica los criterios del *lógos*; acepta, por tanto, el movimiento y el reposo, la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad (249c 9–d 4). 250a *ss*. anuncia lo que, posteriormente, se identificarán como condiciones de la articulación de ideas, es decir, de la *symploké* de formas. Estos conceptos explican la *estructura ontológica* de las entidades; representan, entonces, aquellos caracteres del ser que, estando presentes en las cosas, las hace, precisamente, reales. El problema de la ontología platónica es el de la determinación de las relaciones vigentes en esa estructura conceptual, la *koinonía tôn genôn*. Es preciso, ante todo, ubicar esos conceptos ontológicos y descubrirlos como lo que se articula cada vez que comprendemos las entidades. Eso es lo que emprende el extranjero a continuación.

La sola inspección de los conceptos destacados muestra que a su estructura pertenece la identidad y la diferencia (250ac), puesto que, por el hecho de ser, las entidades no se equiparan con el movimiento ni con el reposo (250b); la identidad y la diferencia constituyen estructuras pertenecientes al ser de las entidades, en cuanto el ser es un tercero que abarca movimiento y reposo, razón por la cual estos últimos están en combinación *(koinonía)* con el ser *(ousía)* (250b 8–11). Una ontología se halla en dificultades cuando no es capaz de diferenciar y articular conceptos fundamentales, como estos. Tal es la aporía del ser mencionada por el extranjero (250e 1–2), aporía que justifica que la construcción de la metafísica tenga lugar mediante la investigación de las posibilidades de combinación entre los conceptos ontológicos. En la medida en que la investigación de los *mégista géne* muestra que el *sentido del ser* es la *combinación entre las ideas*, la dialéctica es la *epistéme de la méthexis* (253bc) ya que el ser mismo no es esto o lo otro, no es una entidad determinada, sino que constituye la *estructura de combinación entre las formas*. *Ser* es *méthexis*.

La ontología platónica especifica en la estructura de las entidades el carácter de la *participación* entre las ideas ontológicas o formales, lo que implica que toda entidad se explica como síntesis de identidad y diferencia y se define como unidad de múltiples formas. La *dialéctica de la méthexis* es lo que el método de la *diaíresis* (253de) regula a través de la determinación de la estructura de unidad y multiplicidad que constituye las entidades, explicadas mediante las ideas.

---

39 Las dificultades epistemológicas del heraclitismo fueron discutidas en la primera parte del *Tht.*

§ 19. Ser, dinamismo, vitalidad

Τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν [...] (*Sph*. 248e 2–4). ¿Qué significa aquí κίνησις? Se podría tratar de responder a esto apelando a los tipos de movimiento clasificados en el *Timeo* y en *Leyes* x. Pero es perfectamente posible entender qué implica *kínesis* en el marco restringido del *Sofista* y determinar esta cuestión, en lo que atañe al problema del ser ahora planteado, con independencia de la derivación cosmológica de la teoría del movimiento.[40] El movimiento que parece necesario admitir no sólo entre las entidades, sino también ὡς ὄντα es una estructura necesaria para fundamentar el carácter de ser que debe reconocérsele al conocimiento y al pensamiento. Ciertamente, la dinámica del ποιεῖν–πάσχειν no es del todo adecuada para expresar ese carácter «dinámico» de la *ousía* en tanto conocida; y no lo es porque aproxima, riesgosamente, el conocer al percibir por contacto físico y al «choque» que da lugar a la percepción. Si admitimos una asimilación entre ambos tipos de movimiento —cuya diferencia categorial es, sin embargo, insoslayable para Platón—, la *ousía* sufriría alteración y sería tan móvil como las cosas sensibles. Para evitar esto, los amigos de las ideas, con la venia del extranjero, se niegan a aceptar ese tipo de movimiento en las formas (*Sph*. 249bc). 249b 8–10 manifiesta que el movimiento extremo excluye de las entidades la identidad (249b 12), lo que tiene como consecuencia la falta de toda referencia para el *noûs* y la expulsión de este mismo (249c 3–8). Esto reedita una disociación entre identidad–reposo y ser (249b 12–c 1) que es similar a la que, por una vía opuesta, afirmaban los amigos de las ideas (*cf*. 248a 7–8).

La salida platónica de esta aporía, que atañe a ambas teorías, consiste en restablecer la comunicación entre ser, movimiento y reposo, «destruyendo» los erróneos supuestos que llevaban a dos tipos de filosofías de la separación. Así, se puede reformular la pregunta inicial de este parágrafo del siguiente modo: ¿cómo hay que entender la relación que el movimiento y la estabilidad mantienen con el ser para darle dentro de este un lugar a la razón? Tiene que resultar claro que con este giro Platón no retoma una corriente mitológica oscura y por él mismo, en otras lugares, depotenciada. El concepto del παντελῶς ὄν, como aquello de donde no pueden estar ausentes vida y pensamiento, es una derivación del esclarecimiento de las entidades a partir de la estructura del *lógos*. La *dinámica* y la *vitalidad* del ser son dos tesis consecuentes sobre el *sentido del ser*.

---

40 Sobre la teoría del movimiento en los últimos diálogos cf. Skemp [1942]; Gaiser [1968^{2}], p. 173–201.

El concepto ontológico fundamental del παντελῶς ὄν se enmarca en el arco de la filosofía griega que, desde el presocratismo, plantea la cuestión del sentido de las entidades aprehendidas como una totalidad; ese arco se extiende hasta el libro teológico de la *Metafísica* aristotélica (Λ 8–9), llegando a postular —en virtud de un desarrollo de la preeminencia del acto desde el punto de vista del concepto y del tiempo— un acto puro cuyo carácter es el del movimiento más perfecto, el de la vida y el del pensamiento autónomo.[41] Como Parménides en su poema, Platón habla, en este pasaje, del ser mismo, no de una condición de la razón que se atribuye al ser —*e.g.* como lo movido en tanto conocido que es, así, susceptible de poseer un movimiento pasivo (Diès)—. Platón discute lo que implica para nuestro concepto de las formas su ser–conocido, en cuanto el ser–conocido revela caracteres fundamentales de la realidad de las formas, ya que las formas se muestran, constantemente, en cuanto son comprendidas y aprehendidas en la estructura dialéctica del *lógos.*[42] El ser es explicado como τὸ παντελῶς ὄν con el carácter ontológico del ὅλον, pues también de τὸ παντελῶς ὄν las realidades más preciadas —es decir, las entidades que muestran, de manera preeminente, la estructura del *lógos* (movimiento, vida, alma, pensamiento) porque ellas mismas constituyen dicha estructura y no pueden explicarse, entonces, como otras entidades más junto a las formas o a las realidades sensibles, ya que aquéllas componen la estructura ontológica de la realidad en su conjunto— no pueden estar ausentes ni concebirse fuera del ser: τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι *(Sph.* 248e 8–249a 1). Esta observación debería expurgar una serie de errantes identificaciones del παντελῶς ὄν, que ha sido equiparado ora con una nueva entidad privilegiada (el alma), ora con las ideas platónicas dinamizadas, ora con el mundo sensible o con el conjunto de ideas y fenómenos sensibles. Todas estas variantes interpretativas pierden, en definitiva, el problema metafísico planteado aquí por Platón, así como la vinculación del mismo con la tradición eleática y presocrática, en general, además de lo cual tienen dificultades para explicar el significado que el *pantelôs ón* adquiere en el diálogo y cuál es su importancia para la filosofía platónica.

41 *Cf.* Gadamer [1985d]. Acuerdo con Gadamer (p. 162) en que hay que recurrir a la dialéctica de los géneros superiores del *Sph.* para entender qué significan *kínesis y zoé* del *pantelôs ón* en *Ti.* 31ab (31b 2 *tò pantelôs zóon);* pues en aquel diálogo se establece la significación ontológica de movimiento y vida, de la cual la cosmología del *Ti.* depende en su localización de vida y movimiento en el mundo físico.

42 *Cf.* Gadamer [1985d], p. 163.

§ 19.1. Unidad de sentido ontológico y pluralidad de entidades

El concepto de τὸ παντελῶς ὄν explica el ser *qua* ὅλον, un rasgo ontológico[43] de todas las entidades y, por ello mismo, del conjunto de las realidades (τὰ πάντα), en cuanto dicho conjunto representa una *totalidad*. El carácter ontológico que todas y cada una de las entidades poseen por su participación en el ser no es, para la metafísica del *Sofista*, la sola unidad y la exclusiva presencia, que acaban reduciendo la multiplicidad a apariencia y la pluralidad a la unidad de un todo sin partes. La tesis según la cual del ser–total no pueden estar ausentes el dinamismo y la vitalidad implica que la identidad de cada entidad —precisamente para que exista identidad y para que algo idéntico pueda ser correlato del conocimiento— se halla constituida por esas propiedades; esa tesis significa también que el ser mismo o el ser en su sentido —tal como el carácter del todo era expresión del sentido de la *presencialidad* del *eón* parmenídeo— tiene que entenderse a partir de lo que representan tales propiedades ontológicas. τὸ παντελῶς ὄν designa la unidad de sentido ontológico de las entidades, que no puede ser equivalente a dos o tres o más, porque, en cuanto *sentido* de lo que es, el *ser–total* representa la *unidad del rasgo ontológico de la pluralidad de entidades*; el *ser–total* es esa *unidad de sentido* reclamada por el pensamiento (249c 3), que requiere que las entidades no pueden carecer de los caracteres ontológicos destacados en 248e–249c. No se importan, entonces, las nociones de movimiento y vitalidad desde una idea de divinidad presupuesta en la metafísica del *Sofista*, sino que es a partir del *lógos del ser* que esos caracteres ontológicos se imponen ὡς ὄντα (249b 2–3), y ello quiere decir que lo que es y, máximamente, lo que es en sentido pleno ostentan esas propiedades. A partir de aquí se puede explicar la obtención de los *mégista géne*, en cuanto a través del concepto tradicional de *permanencia* se avanza en el nivel de reflexión hacia el de *identidad* e, igualmente, a través del de *movimiento* se llega a la condición de la *diferencia* en el esclarecimiento de aquello que el *lógos ousías* revela como *sentido del ser*.[44]

---

43 Este carácter ontológico del concepto platónico del ser tiene un neto rasgo antimonista, como lo hace evidente el rechazo de la totalidad por parte del uno eleático, *cf. Sph*. 245a (παντελῶς es ese uno en el sentido de sin partes (ἀμερές), 245a 8, carente de toda relación con partes múltiples 248b 1).

44 *Cf.* Gadamer [1985d], p. 164. Sobre los conceptos reflexivos en la filosofía platónica *cf.* Gadamer [1985e], p. 127, 157.

§ 19.2. Τὸ παντελῶς ὄν: *inter errores interpretandi multos et oppositos*

Cornford: la conservación del platonismo

Algunos comentadores pretenden constatar en el *Sofista* la crítica platónica al eleatismo que afectaba a cierta concepción de las ideas;[45] pero, al cabo, reducen esa ruptura con el eleatismo a un punto que no alcanza a justificar las modificaciones del concepto del *eîdos*, introducidas por el diálogo en el excurso sobre los géneros superiores. Tales modificaciones serían ensambladas en la doctrina platónica clásica de las ideas por la doctrina según la cual la *kínesis* no sólo se entendería como una idea de las entidades físicas móviles, sino también como una estructura de las ideas; como consecuencia de ello, el movimiento adquiriría el *status* de un *mégiston génos.* Esta interpretación cae en una conflictiva, parcial o insuficiente explicación de ese «escándalo filosófico» que, para el «platonismo», representa el *Sofista*. Una salida decorosa y conservadora es la que pretende restringir la ruptura con el eleatismo de la teoría clásica de las ideas a la mera admisión de las cosas sensibles. Tal admisión implicaría que *ser* es tanto lo inmutable como lo que cambia, sin que, empero, lo uno se combine con lo otro ya que la introducción del cambio en las formas traería aparejada la destrucción de estas últimas (así lo asegurarían *Phlb*. 59a, c; *Ti*. 28a, 52a).[46] Esta exégesis, cuyo talante es el de la «conservación del platonismo», no puede responder en qué contribuiría la ampliación por anexión de nuevas entidades a expurgar el eleatismo que afectaba a la teoría de las ideas, cuyas aporías se reconocerían expuestas en el *Parménides* y aparecerían reconsideradas en el *Sofista*, en lo que hace a su núcleo ontológico, a través de las dificultades que el extranjero de Elea destaca en la teoría de los amigos de las ideas. La crisis de la concepción de los amigos de las ideas tampoco aparece reflejada en esta interpretación, en la medida en que a estos fervorosos partisanos de entidades separadas y ajenas a toda combinación (simples o incompuestas en todo sentido) se les permitiría, dentro de dicha exégesis —y a pesar de ciertas modificaciones que deberían introducirse en la noción de las formas—, mantener su criterio ontológico fundamental, el mismo que conduce a postular ideas, concebidas a la manera en que lo expresan pasajes como 248a 12–13 (las formas son entidades por sí, contrapuestas a la génesis), y que lleva a la consecuencia de la incognoscibilidad, derivada de la exclusión absoluta del movimiento (248de). Esta interpretación supone que el *Sofista* se contenta con sugerir a estos partisanos que concedan, meramente —algo que

---

45 Así, *e.g.*, Cornford [I.C. 1991²], p. 223.
46 *Cf.* Cornford [I.C. 1991²], p. 244 ss.

no concuerda con la gravedad de la crisis de su posición expresada en 248d 8–9—, que el cambio existe pues, en definitiva, el movimiento es característico del mundo que corre paralelo al que ellos defienden como real. La superación platónica de la oposición entre heraclitismo y eleatismo es, empero, mucho más que un artilugio para ampliar el universo de lo real y admitir las entidades de uno y otro bando. Esa superación consiste en una modificación en los criterios conceptuales para admitir y fundamentar entidades.

Gomperz–Lutoslawski–Diès: consecuencias del movimiento de las ideas

La atribución de una revolución en el concepto platónico del ser, introducida a través de la noción de δύναμις, está firmemente establecida en la investigación desde la evaluación hecha por Th. Gomperz acerca de ese pasaje del diálogo. Hay autores que vieron confirmado ese cambio de posición en el privilegio del alma, que ya en el *Fedro* había sido entendida como «automóvil»; ahora sería la movilidad en el ser lo acentuado como un carácter de la realidad. Esta interpretación llega a combinarse con otras suposiciones incorrectas sobre la tesis del *Sofista*, ya postulando que son las almas lo más real o que la realidad de las ideas se vería afectada por el movimiento de nuestro pensamiento —con lo cual la objetividad misma de las ideas sería reemplazada por los conceptos, entendidos como correlatos que elabora nuestra facultad de conocimiento—. Normalmente se interpreta la *dýnamis* a partir del contacto entre alma–sujeto y formas–objeto *(cf. Sph.* 248de). Para ello es importante el apoyo que se obtiene de la analogía entre cuerpo/objetos sensibles y alma/ideas, así como el vocabulario del «contacto» (248e), el «encuentro» (248b 7) y el «mover» y «ser movido» (248e), y también la relación ποιεῖν–πάσχειν, característica de la δύναμις. Pero el *Sofista* considera entidades cuyo carácter de ser conocido las «afecta» o les corresponde como una «propiedad» que las caracteriza *como móviles*, como sujetas a la acción y la afección que les corresponde a las ideas en cuanto dinámicas, *i.e*. en cuanto son capaces de desplegar las condiciones para el conocimiento, la *koinonía*. Es en razón de ese «movimiento interno» de las ideas que una noción del ser estática, de cuño monista (248e 7–249a 2), destruye la naturaleza de las ideas y es incompatible con el propio dinamismo de las ideas *en cuanto entidades*. Por el contrario, habría que asignarle un significado altamente coyuntural a este pasaje, sin atribuirle mayores consecuencias dentro de la filosofía platónica, para no tener que asentir a esa burda equiparación del conocimiento con el movimiento sensible.[47]

47 Para una clásica descripción del cambio de posición sobre la teoría de las ideas, que traería aparejado este pasaje, *cf*. Lutoslawski [1905], p. 423–425.

En 1909, Diès denunció la falta de una interpretación correcta sobre la naturaleza de las ideas en el *Sofista*.[48] Diès expone sus cinco tesis fundamentales acerca de este tema, tesis concebidas contra la interpretación que, con distintas variantes, afirma un cambio en la concepción platónica de las formas, relacionado con su movimiento —movimiento que, para Diès, se reduce al admisible para las ideas en tanto ellas son objeto de conocimiento—, y una reforma correspondiente en el concepto del ser, conforme al contenido de la *dýnamis* —que es vista por la interpretación que Diès combate como el concepto que fundamenta la teoría de la comunidad de los géneros—. La cuarta tesis de Diès sostiene:

> *La mouvement actif, l'âme, la vie, et la pensée n'existent que dans le* παντελῶς ὄν. *Mais ce* παντελῶς ὄν *ne peut être confondu ni avec l'* οὐσία *des Amis des Idées ni avec la réalité absolue des Idées platoniciennes. Le* παντελῶς ὄν *est le monde sensible, bien qu'il ne soit identique ni au Tout, ni à l'Être sur lesquels porte l'argumentation générale du* Sophiste.[49]

La conclusión misma del párrafo citado sólo es sostenible si se le quita toda gravedad a la observación crítica del extranjero en *Sofista* 248e 7–249a 2; y Diès ya lo ha hecho, entendiendo que el contexto argumentativo inmediatamente anterior no es más que un *argumentum ad hominem —i.e. ad amicos ideorum*—.[50] Este pasaje del diálogo resulta, así, irrelevante para el problema del ser.[51] Una de las confusiones en la interpretación que atribuye una crisis en el concepto de las ideas, aparentemente causada por la introducción del movimiento, sería, según Diès, la identificación del παντελῶς ὄν con la οὐσία.[52] Estrictamente, habría que notar que esa identificación —contra la cual argumenta Diès— no es lo que afirma el texto platónico, pues identificación no es lo mismo que el planteo del problema de la exclusión de *psykhé*, *noûs*, *zoé* y *kínesis* de *tò pantelôs ón*. Porque no son idénticos esos dos conceptos, la *kínesis* que el extranjero fuerza a aceptar no pone en peligro la imprescindible inmutabilidad de las ideas (249c).[53] El texto presenta algo que Diès no explica: así como sin στάσις no hay ἐπιστήμη ni φρόνησις ni νοῦς posibles *(Sph*. 249c 7), tampoco hay esas mismas cosas, además de ζωή y ψυχή (248e 7–8, 249a 1,

---

48 *Cf.* Diès [1931²], *Introduction* (*status quaestionis*), V.

49 *Cf.* Diès [1931²], V.

50 *Cf.* Diès [1931²], *ibid*.

51 *Cf.* Diès [1931²], III.

52 *Cf*. Diès [1931²], p. 40 s.

53 *Cf* Diès [1931²], p. 70 ss., refuta además la explicación del παντελῶς ὄν del *Sph*. a partir de la expresión de *R*. V 477a 3 (παντελῶς γνωστόν).

a 2), si no existe δύναμις en la οὐσία. Sólo admitiendo este carácter, aquellas cosas pueden tener su lugar junto a la κίνησις (248e 7). No se puede explicar esa posición del texto, si se entiende que la potencia y el movimiento tienen su lugar en el mundo sensible. Para subsanar un poco los huecos que quedan en esta interpretación, se admite un cierto movimiento pasivo (ser movido) en las ideas *qua* conocidas. Pero no se puede aceptar que en eso consista, meramente, la falla de la teoría del estatismo, falla en razón de la cual el extranjero se expresa tan gravemente y en tan duros términos sobre sus dificultades filosóficas. No puede admitirse tampoco que con la sola admisión del ser movido–conocido en las ideas se justifiquen, conceptualmente, las entidades que, de otro modo, se ven excluidas (249ab, c 10). Una leve reforma ensamblada en la teoría clásica de las ideas, entendida con los caracteres de la metafísica de los dos mundos, tal como la que propone Diès, no podría justificar, de ningún modo, la distancia que existe entre la posición del extranjero y la de los amigos de las ideas.[54] ¿Cuál sería la justificación, en el caso de que fuera correcta la lectura de Diès —según la que ya en *Sofista* 248e se ha logrado socavar la exclusividad del ser eleático[55]—, para la declaración de la aporía ontológica (249de), si asumimos que el concepto del ser de los amigos de las ideas (τὸ πᾶν ἑστηκὸς) es, básicamente, admisible?[56] Pero la «aporía de la investigación» (249d 10) reside en la falta de un concepto de ser que permita justificar el *status* ontológico del movimiento y el reposo, la diferencia y la identidad. La solución está en la fundamentación de la articulación de las ideas a través de los *mégista géne* que explican un concepto del ser como el que requiere la asunción del *lógos ousías*, en tanto hilo conductor en la formulación de la metafísica.

Heidegger: el problema de la conexión de la gigantomaquia sobre el ser con el excurso sobre los *mégista géne*

Para Heidegger, en la crítica a los amigos de las ideas no se trata propiamente de una reformulación de la noción de forma, por la cual éstas serían entidades con vida y razón e, incluso, con un poder activo (contra Bonitz), sino que el extranjero advierte allí que el sentido del ser tiene que entenderse de tal manera que también νοῦς, φρόνησις, κίνησις, ζωή puedan justificarse como entidades. Con ello, se hace necesario admitir que también el movimiento y lo movido pertenecen al ser. Pero lo más importante, según Heidegger, es

54 Sobre *Sph*. 248c–249a *cf*. Diès [1931²], p. 43 ss.

55 *Cf*. Diès [1931²], p. 45.

56 Según Diès [1931²], III, espec. p. 54 ss. (apart. IV), Platón no estaría interesado en demostrar la dinámica de las ideas, sino solamente el movimiento pasivo —dependiente del hecho de que son conocidas— que cabe a las realidades erigidas por los amigos de las ideas.

la cuestión del sentido del ser, que constituye el tema ganado por Platón en la gigantomaquia a través de la controversia con la tradición anterior.[57] Sin embargo, esta interpretación de Heidegger no alcanza a destacar la importancia que el *pantelôs ón* tiene en el diálogo en relación con la cuestión del ser. A pesar de sus aciertos, Heidegger efectúa un desplazamiento injustificado e innecesario cuando se inclina a la suposición de que en el término «*dýnamis*» habría que leer un aspecto de la recepción platónica de las posiciones del joven Aristóteles. En realidad, ese concepto es relevante para la doctrina del *Sofista* en un sentido muy diferente del que Heidegger llega, entonces, a suponer, pues *dýnamis* y *kínesis* no son caracteres que contribuyan a una mejor explicación de las entidades corpóreas, sino que, en cambio, secundan la fundamentación de las entidades inteligibles, explicadas en su estructura ontológica. Además, el movimiento específico que Heidegger le adjudica al *noeîn*[58] no se explica más que como un contacto. Heidegger no da cuenta del punto de inflexión donde se registra la legítima transición desde el examen de la gigantomaquia hacia el excurso sobre los *mégista géne*[59] porque no alcanza a destacar el modo concreto de la transformación de las tesis tradicionales en una cuestión ontológica, realizada por Platón.

Malcolm: ¿hay, acaso, una «aporía de la investigación» *(Sph.* 249d 10)?

Un artículo de Malcolm muestra cuán confusa le resulta a la crítica, todavía, la tesis del extranjero en *Sofista* 248e–249a.[60]

> [...] *given that we have here a part of a section which aims at showing confusion in the use of the term «being», we cannot plausibly regard it as a source of any new commitments on his* [*Plato's*] *part as to the nature of the real.*[61]

Es parte del difícil arte interpretativo que nos exigen los diálogos saber extraer lo que hay de doctrina platónica en una aporía.[62] Así, resulta inadecuada esta tesis hermenéutica de Malcolm, quien cree que las dificultades descubiertas

57 *Cf.* Heidegger [1992], p. 482 s.

58 *Cf.* Heidegger [1992], p. 487–489.

59 *Cf.* Heidegger [1992], p. 499.

60 *Cf*. Malcolm [1983] *(cf*. el *status quaestionis*). Zeller, Bonitz, Gomperz, Apelt, de Vogel atribuyeron al mundo físico del *Ti*. vida, inteligencia y movimiento, de los que se habla en el *Sph*. La variante interpretativa de un «movimiento pasivo», derivado del ser movido–conocido, que no transformaría la concepción de las ideas (Diès, Grube, Moravcsik, Runcinam), constituye, en ese contexto, una reacción conservadora.

61 *Cf.* Malcolm [1983], p. 116.

62 Sobre la hermenéutica de las aporías *cf*. Erler [1987].

en la parte central del *Sofista* no dan cauce a ninguna tesis platónica.[63] Es acertado, hasta cierto punto, mantener que no es imprescindible suponer que Platón admite las correcciones impuestas a la tesis de los amigos de las ideas y a la de los materialistas, así como tampoco le es adjudicable el contenido de las objeciones presentadas contra las tesis de los dos grupos anteriores (dualistas y monistas).[64] Sin embargo, ni las dos objeciones son completamente equiparables ni es correcto contabilizar como ajeno a la posición platónica, en el primer caso, el rechazo de una consideración del ser como una más de las entidades postuladas. Igualmente, la denuncia de una aprehensión insuficiente de la diferencia del contenido conceptual, que hay que reconocer entre «ser» y «uno», no está fuera de los tópicos que habría que atribuir a la tesis platónica. Pero, además, ninguna expresión en el examen del primer grupo es comparable a la del extranjero en 248e–249a, cuyo significado está lejos de ser meramente retórico.

Vlastos: ¿a qué posición atañe la aporía del movimiento? Los efectos de una epistemología objetual

Quien después de leer el *Sofista* pretenda seguir aferrado a la imagen de Platón que se difunde a través del prisma del «platonismo», caracterizado por el esquema de la metafísica de los dos mundos, heredera del eleatismo, tendrá su mejor argumento contra una valoración positiva del pasaje donde se critica la posición de los amigos de las ideas en la reducción del argumento del extranjero a una página *ad hoc* del diálogo. Vlastos sostuvo que no es el extranjero quien acepta la conclusión que vincula ideas y movimiento, sino que esa conclusión marca la autocontradicción en la que caen los amigos de las formas, al admitir la relación entre padecer y mover. Se trataría de una autocontradicción porque, para los partidarios de las formas —como para Platón o el extranjero de Elea no dejaría de serlo— el objeto real del conocimiento es inmutable.[65] En este tipo de interpretación se tiende a mantener un esquema epistemológico que cree obtenerse de los diálogos medios, esquema apoyado en la creencia en un mundo de ideas separadas, dotadas de los rasgos ontológicos de la inmutabilidad absoluta como garantía del conocimiento. Un conocimiento fuerte, como el que Platón intentaría establecer en dicho marco, sería imposible si se lo proveyera con entidades cuya característica responde a la propia de los objetos de la percepción sensible.[66] Esto es suscripto por Vlastos, sin trepidar,

---

63 *Cf.* Malcolm [1983], p. 116 n. 3.
64 *Cf.* Malcolm [1983], p. 121.
65 *Cf.* Vlastos [1981^{2}b], p. 310.
66 He tratado de discutir distintos aspectos de esta línea interpretativa en Mié [2004], capítulo 2.

ante *Sofista* 248a 10–13, donde se atribuye a los amigos de las ideas una doctrina que, no en pocos detalles, sugiere el esquema del *khorismós*. ¿Contra qué se dirige allí el argumento del extranjero?, ¿acaso contra el peligro de que las formas se pongan en un movimiento por efecto del contacto? El extranjero argumentaría, entonces, a favor de una disociación absoluta entre *génesis* y *ousía*. Esto implicaría que el punto de la controversia reside en una limpieza de residuos perceptuales en la teoría del conocimiento de las formas. Pero atribuir este objetivo al argumento tiene, a mi juicio, dos serias dificultades. La primera concierne a que no parece que esta última parte de la revisión crítica de las teorías sobre el ser podría ser suficiente, con el aporte de esa corrección epistemológica, para aportar algo significativo a los problemas que el extranjero detecta en la teoría de los amigos de las ideas. En efecto, con esa purificación epistemológica no se avanzaría más que hacia una recalcitrante afirmación de las características ontológicas de los dos mundos, y ese atisbo de corrección, que sugería la *dýnamis*, sería rechazado de plano. La segunda dificultad es interna y concierne a la incapacidad —evidenciada en diálogos anteriores— que afecta al esquema de los dos mundos–dos facultades para llegar a una plausible teoría del conocimiento.[67] Si el *Sofista* procediera con una estrategia similar, no iría más allá de la teoría atribuida a cierto platonismo a partir de un texto como el de *República* V; una doctrina que un agudo intérprete como Vlastos considera fuente de las dificultades que motivarían drásticas modificaciones en los diálogos del período al que pertenece el *Sofista.*[68] Bajo este presupuesto, Vlastos puede plantear como un absurdo la segunda premisa del argumento ([...] «*an unasserted premise: it is a doctrine which he* [*scil.* el extranjero] *ascribes to the Friends of Forms*» [...][69]), según la cual («*When reality* πάσχει*, it is altered* (κινεῖται)[70]») se atribuiría a las formas alteración, como consecuencia de la posesión de una determinada propiedad.[71]

No es menos evidente que este absurdo, el buen sentido que podría comenzar a buscársele al πάθος–κίνησις si se pensara en un dinamismo propio de las ideas, en cuanto conocidas–movidas, *i.e.* en cuanto por el conocimiento ellas son objeto de atribución de propiedades y de ponerse en relación, lo que las muestra en su dinámica constitutiva. El pasaje formularía, así, una corrección paralela y tácita a la epistemología objetual de los amigos de las ideas y a su inclinación

---

67 Ebert [1974] ha identificado algunos problemas epistemológicos en ese esquema, atribuido a los diálogos medios, cuya crisis se experimentaría en el *Tht*.

68 *Cf*. Vlastos [1954], p. 254 ss.

69 *Cf.* Vlastos [1981²b], p. 310.

70 *Cf.* Vlastos [1981²b], p. 309.

71 *Cf.* Vlastos [1981²b], p. 310 n. 5.

a explicar el conocimiento de las ideas como una «intuición intelectual», que establecería un «contacto» directo con sus objetos y sería categorialmente indistinto del contacto correspondiente a la percepción sensible.[72] Estos amigos serían quienes, apoyándose en su aprehensión intransigente —derivada de su tesis sobre la separación absoluta de los mundos sensible e inteligible— del movimiento como movimiento físico, se verían forzados a entender toda relación y todo movimiento como un contacto físico.[73]

¿Cómo entiende Vlastos el *páskhein* que en el *Sofista* se atribuiría a las formas platónicas de una manera «inocua», según este intérprete?[74] Vlastos sostiene que es el *páthos* que Platón mismo suscribe: el que se aplica a las ideas en cuanto ellas entran en relación con una mente, en cuanto son «objetos» del conocimiento. ¿Qué noción de conocimiento pone en juego aquí Vlastos? Seguramente, no una que permite buscar un buen sentido a algún tipo de *kínesis* que quepa a las ideas *qua* ideas, tal como expone el excurso, posteriormente, sino una noción epistemológica diversa, que sitúa al *páthos–poíema* en la relación de contacto cognitivo entre mente e idea.[75] Además, es algo distinto de lo que sucede en el pasaje lo que se obtiene al construir la escueta intervención de Teeteto, como si fuera él quien formula la implicación entre *páskhein* y *kineîn.*[76] Vlastos busca salvar, así, al extranjero de una consecuencia que este intérprete cree destructora para la posición platónica. Pero ¿destructora de qué? En las palabras del extranjero se lee: [...] ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ

72 Una de las variantes interpretativas (Robinson [1950]) sobre el problema de hallar una justificación al aporte específico que haría el *lógos* al conocimiento ya adquirido mediante una opinión verdadera, planteado por Platón al final del *Tht*., sostiene que esa justificación coincidiría con la postulación de objetos especiales, accesibles a un contacto inmediato y dotado de certeza, que estaría privado de todo carácter proposicional —acorde con el carácter simple de las ideas— y que daría lugar a un concepto no epistémico de conocimiento. He discutido esto en Mié [2004], § 20.3.2.

73 Lo mismo vale para la interpretación de Vlastos [1981²b], p. 311 ss. [...] «*in this case would have blockbusting consequences for the metaphysical foundation of his whole system: the absolute unalterability of the Ideas*». *Cf.* p. 311.

74 *Cf.* Vlastos [1981²b], p. 312 s. Es correcta la réplica de Vlastos al rechazo de Keyt [1969] de la presencia de todo πάσχειν en las ideas, formulado a partir de *Smp*. 211b y de Arist. *Top*. Z 10, 148a 14–22.

75 He intentado refutar que la epistemología platónica de los diálogos medios se desarrolle sobre el modelo del «contacto» en Mié [2004], capítulos segundo (§ 5.–§ 7.) y quinto (§ 17., § 19–§ 19.4.).

76 El análisis que Vlastos hace de *Sph*. 248d 10–e 4 contiene las incorrecciones que justifican su interpretación de todo el pasaje. κατὰ τὸν λόγον τοῦτον *(Sph*. 248e 2) no remite a la tesis de los amigos de las ideas, sino al argumento que se desarrolla en esta interlocución y que arroja ciertas consecuencias (248e 1, 248e 3) que obligan a rechazar la tesis de los amigos de las ideas *(cf*. 248e 4–5, 248e 7–249a 2).

ἠρεμοῦν *(Sph.* 248e 4–5). Lo dicho y que no puede sucederle a τὸ ἠρεμοῦν es precisamente lo que el mismo extranjero obtiene del *páthos* existente en las ideas, revelado por el conocer. Esta implicación es destructora, por cierto, pero sólo para esa concepción del ser que defienden los amigos de las ideas, la misma que se anuncia en τὸ ἠρεμοῦν y en ἀκίνητον ἑστὸς (249a 2). Pero, así como el movimiento absoluto no hace posible la identidad (248b 8, 249b 8–10, b 12–c 1), la tesis opuesta es similarmente infructuosa al respecto. El extranjero corrige aquí ontología y epistemología, en conjunto.

Capítulo 8
Filebo o sobre el bien

§ 20. El bien en la vida humana y la teoría de la constitución dialéctica de las entidades

La búsqueda *(Phlb.* 11c 10–11, 14b) de una vida humana feliz (11d 4–6) es asumida por Platón en el *Filebo* efectuando una determinación de un modo de vida, un estado *(héxis)* y una disposición *(diáthesis)* de la *psykhé*, que representan comportamientos específicamente humanos, correspondientes a la estructura del alma humana y a su ordenamiento propio y que se realizan en la vida concreta de cada uno mediante la cumplimentación de las propias posibilidades del hombre. Platón se propone, entonces, determinar la forma de la vida feliz y el modo de vida concreto que mejor la representa *(cf.* 11d–12a).[1] En el tratamiento que anteriormente he hecho de los pasajes metodológicos y de relevancia metafísica del *Filebo,*[2] he sugerido que la estrategia platónica para el abordaje del problema ético consistía en la demostración de que bajo los nombres genéricos, propuestos como candidatos para el premio de la vida feliz, es preciso diferenciar las distintas especies, a fin de reconocer adecuadamente el carácter de los candidatos. La introducción del problema

1 Para la definición del tema del diálogo *cf*. Gadamer [1983], II. 1.; Migliori [I.C. 1993], capítulo 3; D. Frede [I.C. 1997], p. 98 ss., 373 ss.

2 *Cf.* aquí *supra* § 16. 4. ss.

de lo uno y lo múltiple en el diálogo, por parte de Sócrates, es resultado del esclarecimiento de la «estructura del *lógos*» de las entidades, según traté de mostrar. La relevancia de la metodología que de allí se sigue es inmediatamente comprobable en el fenómeno del placer (se revela la unidad sólo aparente de la *hedoné* en 12c ss., 12c 6–8), en tanto el descubrimiento de su complejidad y variedad demuestra que no pueden admitirse todos los tipos de placer como portadores de los rasgos del bien ni, por ende, pueden postularse todas las especies de placer como candidatos a la vida buena (13a ss.). De los candidatos a la vida buena y feliz *(phrónesis*, *epistéme* y *noûs*, por un lado; *hedoné*, por el otro), habrá que elegir algunos como buenos candidatos no meramente por el hecho de que constituyen tipos de ese género propuesto, sino que habrá que comprobar en los seleccionados la característica del bien (13c ss.). Es en virtud de que Platón no considera el bien como una forma del mismo rango al que pertenecen la razón y el placer, que resulta viable la estrategia de examinar los distintos géneros y las distintas especies bajo la lupa del bien. De otra manera, el *Filebo* habría incurrido en los problemas que Aristóteles cree detectar en la idea platónica del bien (Aristóteles *EN* I 6[3]), argumentando que la sinonimia, que fundamenta la unidad genérica, acarrea dificultades al intento de distinguir diferentes especies del mismo género. La forma del bien posee una unidad peculiar que permite su relación con distintos géneros y especies, como trataré de mostrar en este capítulo. En el diálogo, Sócrates defiende la tesis según la que cualquier decisión acerca de la vida buena se ve obligada a pasar por una investigación de la estructura de las disposiciones o tipos de vida que se proclaman como candidatos: razón y placer. La discusión sobre este tema ocupa la mayor extensión del diálogo (desde *Phlb*. 27d, pero en 18e 3–4 ss. comienza ya la aplicación de esta metodología).

No pueden considerarse como el bien buscado para la vida feliz del hombre las disposiciones que no son perseguidas y queridas por sí mismas, sino por algo distinto. Como consecuencia de esto, sólo una parte de cada uno de aquellos dos candidatos se aceptará en la determinación de la vida feliz; es decir, no entrarán en dicha determinación la razón y el placer en bloque, sino sólo aquellos placeres y aquellos ejercicios racionales o conocimientos que se busquen por sí mismos en virtud de su valor intrínseco. Lo bueno tiene caracteres peculiares *(cf.* τέλεον 20d 1, ἱκανόν 20d 4; 54cd, 60b ss.) que Platón va considerando y legitimando a partir del análisis mismo de la estructura de las entidades. Ya en 20b se alude a un ἄλλο τι τρίτον [...] ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν (20b 8–9), es decir, a un tercero que, en la medida en que reúne lo mejor de

3 Sobre la crítica aristotélica a la idea platónica del bien *cf*. Gadamer [1991a], IV.

cada parte, aparece como un posible triunfador en esta competencia entre la razón y el placer. De qué manera la vida buena no es ni la de la sola razón ni la del goce puro separados, como si en la vida del placer no hubiese prudencia ni tampoco placer en la vida racional (20e), constituye el tópico que Sócrates intenta demostrar mediante el examen de ambas formas de vida en relación con la forma del bien (21e). Platón le hace rechazar a Sócrates, en primer lugar, una vida espasmódica de placer, separado de toda forma de inteligencia y racionalidad, que, lejos de ser la mejor vida humana, se revela, en cambio, como una vida inhumana (21cd): una vida del placer puro y absoluto sería como la de un animal marino que vive aletargado en el fondo del mar, absorbiendo y expulsando residuos sin cesar (67b; *Ti.* 92bc).[4] Posteriormente, Sócrates insinúa que una vida de la razón pura no sería tampoco elegible para el hombre, o sea, tampoco esta clase de vida pura ostenta los caracteres del bien que conforman una vida humana feliz, caracteres bajo cuya orientación debemos efectuar la elección que aquí está en juego. Platón cree poder confiarle esta discusión y el examen de la propuesta de los candidatos a la vida feliz a nuestra precomprensión del bien, conforme a la cual Platón supone que nadie elegiría, racionalmente, una vida de puro placer ni otra de pura razón *(Phlb.* 22bc). Pero ya en esta estrategia —puesta de manifiesto en la conducción del diálogo, en cuanto Sócrates apela a cierta precomprensión del bien disponible para el hombre, es decir, accesible una cierta aprehensión no elaborada del bien que está, de alguna manera, relacionada con nuestro ejercicio de comprensión de la propia existencia y con las decisiones que tomamos (22b 6–8)— que apunta a la precomprensión humana del bien se insinúa que la capacidad

4 Sobre esto *cf.* Gadamer [1983], p. 101 s., 116, quien explica la tesis hedonista y su refutación, más o menos, así: tener placer y alegría *(Lust*, *Freude*) es algo que compone la vida afectiva del hombre y se experimenta como un estado que se concreta en la existencia, a la cual pertenece el poder comprenderse a sí misma en una tematización de ese estado. En esa autocomprensión de la propia existencia placentera y alegre, se descubren tales estados como estados anímicos, como situaciones que comprometen mi facticidad y no mi cuerpo aislado. La posición hedonista, que rechaza toda intervención de la razón y busca absorberse en el placer momentáneo, clausurando la existencia humana en el tiempo, parte de la aprehensión del placer como un olvido de sí, como una puesta entre paréntesis de la propia facticidad, realizados en la entrega absoluta al objeto del placer y al estado interno placentero. Pero lo que el hedonista demuestra inconscientemente en su actitud es que el olvido de sí ejecuta una restricción mayor, pues niega el comprenderse en la situación fáctica como una posibilidad propia de la existencia humana, al experimentar el placer como un mecanismo de goce autónomo e independiente o aislado. El hedonismo procede a una autorrefutación, al mostrar el *factum* de la autocomprensión en la negación del mismo. El hedonismo es una elección propia de un organismo sin un alma compuesta de racionalidad y afectividad. Como propuesta teórica, es el resultado de una incomprensión de la estructura y las posibilidades de la vida humana, en cuanto desliga a la vida fáctica de su relación con el bien.

deliberativa racional puede ubicarse a sí misma en la vida, al interrogar por la forma de esta última, en tanto la razón humana[5] guarda directa relación con la vida fáctica. La razón es capaz de criticar absolutizaciones injustificadas, no sólo la del placer, sino también la de sí misma. Por ello, Sócrates no cree necesario argumentar insistentemente contra la candidatura de la razón, como, en cambio, sí contra la del placer, porque la razón humana está ligada a la vida fáctica y sólo puede llegar a un esclarecimiento de su propia función como un componente de dicha vida. La refutación de la razón pura es, en cierto modo, inversa a la del placer puro, pues en su ejercicio interrogativo la razón confirma la imposibilidad de su propia independencia respecto de la complejidad de la vida, a cuya comprensión se halla referida en tanto es específicamente una razón humana.

La perspectiva humana de la discusión que se lleva adelante en este diálogo ha sido acentuada, reiteradamente, por los comentadores. En el *Filebo* se trata, deliberadamente, del bien para el hombre, no de la vida feliz que pueda caberle a los dioses; así, parte del programa del diálogo (*cf.* 22c, 30d, 33b, 54e, 59c) consiste no en discutir si, acaso, la pura vida teórica sería elegible para nosotros, sino, en cambio, en determinar qué es elegible para nuestra propia constitución humana y por qué lo es. La elección que aquí está en juego se hará conforme a la forma del bien que organiza las distintas capacidades del hombre de acuerdo con una determinada disposición de los componentes de esta clase de organismo. En este diálogo se aborda, entonces, la determinación relativa a cuál de las dos disposiciones anímicas o formas de vida en litigio (la razón y el placer) puede llevarse el «segundo premio» —dejando de lado una vana lucha contra la postulación del *noûs* por el primero (22c 7 ss.)— siendo causa y responsable de la realización del bien en esa vida común o mezclada de razón y placer que, según se pondrá de manifiesto, es la vida propia del organismo humano (κοινὸς βίος 22d 1, 22a 1–2; ἐν τῷ μεικτῷ βίῳ 22d 6; κοινὸς βίος es equivalente a τρίτος / μεικτὸς βίος *cf.* 31c). La causa del bien en el compuesto humano será elegible por su semejanza con el bien (22d 7–e 1, 11d 11–12a 2, 20bc, 52e, 64c, 61a, 65a 7–b 2, 62e 7). Sócrates defenderá la tesis según la cual la vida humana es un mixto, una mezcla de razón y placer, cuyo bien consiste en el ordenamiento de nuestra constitución anímica, en una cierta disposición de nuestra vida fáctica de acuerdo con la forma del bien. Además, la tesis principal del *Filebo*, que integra la ética platónica en la metafísica de los principios de los diálogos tardíos, mantiene que la forma del bien humano

5 En *Phlb*. 22c 5–6, Sócrates disocia enfáticamente el planteo sobre la elección de la vida intelectual en el caso del hombre y en el caso de un intelecto superior que, aparentemente, sería suficiente para una forma de vida correspondientemente superior. *Cf*. Migliori [I.C. 1993], p. 138 s.

puede hacerse comprensible sólo mediante un análisis estructural de la vida humana, la cual ostenta elementos comunes a todas las entidades en general. La determinación de la felicidad humana es, por ende, parte de la dialéctica platónica del bien, desarrollada en la obra tardía de Platón. El *Filebo* investiga, entonces, la vinculación entre *ser* y *bien*. Esta conexión genuinamente platónica postula la imbricación de la ética —entendida como el conocimiento práctico dirigido a la determinación y al ejercicio de la vida buena— y la metafísica, así como también el anclaje universal–ontológico del tratamiento platónico del problema moral o de la cuestión de la *areté*. Sócrates se propone mostrar en el diálogo que tanto la razón como los afectos se integran en la vida humana en tanto componentes y capacidades de un organismo que, en su aspiración al bien, intenta darles un lugar en su existencia, guiándose, constantemente, por ciertos rasgos del bien que a todos nos resultan accesibles, de alguna manera; la evaluación de ambas capacidades humanas debe integrarlas, por tanto, en la anatomía de este organismo.[6]

§ 20.1. La dialéctica del bien y los cuatro principios de las entidades

Muchos de los primeros diálogos de Platón escenifican el fracaso y la vacilación ante la determinación de la forma del bien que está tras cada virtud. Sólo mediante una disposición dramática tan particular —notoriamente indeterminada en el aspecto temporal— como la que Platón imprime al *Filebo* puede el lector de aquellos diálogos volver a escuchar a Sócrates, abordando temas «socráticos», pero, en esta ocasión, con el avezado manejo de las artes dialécticas, introducidas en Atenas por el extranjero de Elea. Ese mismo Sócrates aporético y refutador, que iba incesantemente, en aquellos diálogos, tras la forma de la *areté*, reaparece aquí con su viejo tema, pero con nuevas herramientas conceptuales.[7] Platón intenta demostrar en el *Filebo* la productividad teórica de la dialéctica del bien en relación con aquel viejo tema socrático, y lo hace a partir del esclarecimiento de la estructura de las entidades, cuya constitución tiene los caracteres ontológicos del bien, o sea, básicamente, el orden y la medida. Para conectar la dialéctica de las entidades con la dialéctica del bien es menester

6 D. Frede [I.C. 1997], p. 139 ss., ha refutado que el *Phlb*. exprese una tendencia antimetafísica; Migliori [I.C. 1993], capítulos tercero, quinto, noveno, demostró la presencia de la dialéctica de los principios en el diálogo ético.

7 Sobre los personajes y el drama del diálogo *cf*. Friedländer [1975^3], p. 287 ss.; Frede [I.C. 1997], p. 93 ss., Apéndice I.

explicar qué justifica en las entidades aquella aprehensión de la estructura–*areté* como orden y realización. El campo de la ética platónica está delimitado por la demostración de la constitución dialéctica de la *areté* humana y, con ello, por el esclarecimiento de la función del bien en la composición de nuestra vida a partir de la demostración de la pertenencia de dicha vida al conjunto de las entidades que son objeto de la dialéctica.

Para comenzar, Sócrates se propone analizar la razón y el placer bajo el punto de vista de su estructura, que es común a la estructura general de las entidades. Tras una nueva presión de Protarco *(Phlb.* 23b) para que Sócrates exponga hasta el final su pensamiento —un motivo que organiza la disposición dramática de la comunicación del conocimiento filosófico tanto aquí como en la *República*[8]—, este remite a una consideración general y de principio *(Phlb.* 23c 1), es decir, a una perspectiva desde la cual él cree que pueden clarificarse el problema ético y la determinación de la vida buena para el hombre. En las entidades, en general (23c 4),[9] se pueden reconocer cuatro elementos estructurales: lo indefinido y el límite (ἄπειρον, πέρας 23c 9–10, 25b 2, 26c 6, d 5, d 10, 27b 8, d 9), un tercer factor que es resultado de la combinación entre los dos anteriores (τὸ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον 23d 1) y la causa de la mezcla (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν 23d 7). A la sugerencia de un quinto elemento, que sería la causa de la descomposición (23de), no se hace lugar y, finalmente, se acabará mostrando que no es preciso recurrir a una causa distinta de la cuarta para explicar esa posibilidad de la disolución o de la mala mezcla.[10] Sócrates tiene que explicarle ahora a

8 Para ello *cf*. Szlezák [1985], 18. Este motivo dramático del diálogo platónico está relacionado con la denominada «estructura de ayuda al *lógos*» (para el caso particular del *Phlb. cf*. Migliori [I.C. 1993], p. 51 s.).

9 Sobre la expresión de *Phlb*. 23c 4: Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ, D. Frede [I.C. 1997], p. 185 s., ha señalado, acertadamente, que su referencia está dada por cosas perecederas y no perecederas, o sea, particulares y universales, que era el amplio ámbito de entidades ya tenido en cuenta anteriormente en el tratamiento del método de la división *(cf*. τῶν ἔμπροσθεν λόγων 23b 8). Lo novedoso (ἕτερα 23b 8) de este análisis reside en el nivel de generalidad que lleva a esta sección del diálogo a representar un «excurso» metafísico. También Migliori [I.C. 1993], p. 143 s., observa una continuidad, pero con un cambio del contexto teórico, entre este tratamiento y el referido al método de la división. Desde distintos puntos de vista, Frede (p. 186) y Migliori *(passim)* coinciden en que esta anatomía cuatripartita de las entidades posee ciertas restricciones intrínsecas a su propio planteo y función argumentativa dentro del diálogo (ya que es una anatomía que se realiza para servir a la decisión acerca de la vida feliz del hombre y que se presenta ante un interlocutor (Protarco) con importantes limitaciones intelectuales), lo que impide valorarla como una exposición completa del pensamiento platónico al respecto.

10 Efectivamente, la disolución es consecuencia de la mala composición. Por «disolución» hay que entender aquí *(cf. Ti*. 32c) aquella «mezcla» o «revoltijo» que amontona los componentes sin unirlos, es decir, sin hallar la medida y el orden propios correspondientes a cada tipo de mezcla.

Protarco (23e) lo que ya antes, en la descripción de la dialéctica (15d ss.), había sido establecido para las formas: que unidad y multiplicidad son estructuras formales de las entidades, dentro de las cuales se cuentan tanto los candidatos al bien como la misma vida humana.

Lo indeterminado (ἄπειρον) es, de alguna manera, en sí mismo, una multiplicidad (πολλά 24a 3) y su naturaleza se caracteriza como lo que es susceptible de ser más y menos (τὸ μᾶλλόν καὶ τὸ ἧττον 24a 9, b 5–6, c 2–3, c 8, d 3–5, 25c 10, 41d 8; *Plt.* 284a 9, 283e 3–4, c 3–4; *Prt.* 357a 1–2); es algo que, por sí mismo, no contiene límite o terminación (τέλος *Phlb.* 24b 1), en cuanto esta última característica implica que lo indeterminado, como tal, deja de ser (algo absolutamente indeterminado) (24b 2–3, d 2–3). Allí donde no hay límite ni fin no puede localizarse un puesto ni un número (24bc). τὸ ποσόν y τὸ μέτριον (24c 7, c 8) son rasgos contrarios a lo indeterminado, ya que ambas características (lo determinado y lo indeterminado) no pueden coexistir en algo (ἕδρᾳ 24d 1) al mismo tiempo. El efecto del factor que impone la limitación en algo está dado por el detenimiento del avance y la variación, por sí mismos, sin término, que son características de todo aquello que está compuesto por aquel más–y–menos (24d 3–5). El más y el menos, a su vez, está compuesto por dos factores contrarios interiores a la multiplicidad (24d 5–7, 25e 1, 26d 2–3).[11] Todo lo ilimitado tiene que entenderse en su rasgo singular de más–y–menos (24e 7), conforme a la reducción genérica, según la cual una serie de casos se clasifican de acuerdo con su propiedad común (25a). Lo contrario (τὰ ἐναντία 25a 7–8) de este elemento de indeterminación, es decir, aquello que indica cantidad, número, medida, permanencia y término, tiene que entenderse

---

La medida y el orden unifican los componentes y son condiciones de toda mezcla genuina. Platón aplica esta tesis a distintas cosas: al establecimiento de la armonía entre las partes del alma y entre los ciudadanos de la *pólis (R.)*, a la concordia entre los miembros *(Ti.)*, a la unidad en la vida humana, alcanzada mediante la persuasión de los deseos para que acepten entrar en una existencia racionalmente determinada por el bien *(Phlb.)*. En todas estas distintas clases de entidades cabe reconocer una causa de la composición. Las mezclas que no pueden determinarse, que tampoco, entonces, pueden ser conocidas, no son algo que puede expresarse en un enunciado.

11 Los giros que expresan lo indeterminado sugieren que se trata de una única naturaleza dual: τὸ ἄπειρον, τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον (*Phlb*. 24a 9, b 5, c 2–3, d 1, 25c 8–11, 41d 8.). El giro menos frecuente con dos artículos (τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον 24c 5) no plantea dificultades especiales en este contexto. Constantemente se hace referencia a este elemento como a una entidad singular: εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι 25a 1–2, 25c 11, 26d 1–3. Sus múltiples formas (πολλά no indica allí la multiplicidad interna del principio, sino la multitud de variantes del mismo principio) no impiden reconocerlo como un género único (γένει ἕν). Striker [1970], p. 47, cree, en cambio, que la mención de opuestos contrarios como componentes de *tò ápeiron* alude a dos *objetos* opuestos. *Cf*. Migliori [I.C. 1993], p. 147–151.

como πέρας (25b 1–2). Por último, lo que porta esa característica es τὸ πέρας ἔχον (24c 2, 26b 10).[12]

Sócrates presenta esta anatomía cuatripartita de las entidades como una clasificación desde el punto de vista de la estructura ontológica de las mismas. Se trata, por consiguiente, de una anatomía que aporta conceptos metafísicos a la anterior perspectiva metodológica representada por la división (23e). Aquí, como en la metodología de la división del género, se intenta mostrar la unidad genérica de una serie de casos, tanto para lo indeterminado como para lo determinado. Ese procedimiento se apoya en la consideración estructural de las entidades, no corresponde a un análisis de las distintas clases de formas, sino a un análisis de la estructura de todas las entidades en general. La anatomía de los cuatro géneros representa, así, un análisis formal de las entidades. En el pasaje que expone los cuatro modos de ser, Platón tematiza los componentes estructurales con que opera el procedimiento lógico anterior de *synagogé* (reunión) y *diaíresis* (división). Este pasaje contiene, entonces, una especie de teoría de la constitución dialéctica de las entidades, cuyo peso no está en la novedad que quepa asignarle dentro de la filosofía platónica con respecto a lo que ya se introdujo en diálogos anteriores, sino, más bien, en la clarificación conceptual de los elementos formales de las entidades. Sócrates sostiene que dicha clarificación es necesaria para determinar la estructura del alma humana y para explicar la causa de su bienestar. El diálogo no ofrece recomendaciones prácticas para la vida buena; en lugar de consejos espirituales, Platón propone explicar la estructura de la vida humana como un paso previo y necesario para reconocer su buena forma o su mejor estado y disposición, así como también para identificar al responsable de engendrar felicidad en esta clase de organismo.

Acerca del *status* que corresponde a los cuatro géneros existe, en la moderna investigación platónica, un marcado desacuerdo. Sobre lo indeterminado, Striker relevó cuatro tipos de interpretación.[13] Éstas oscilan entre tomar bajo ἀπειρία los fenómenos sensibles del tipo de las temperaturas, los conceptos que clasificamos como graduales o los fenómenos que se subordinan bajo tales conceptos —en donde, aparentemente, tendríamos el típico enredo platónico de la autopredicación, que predica de las ideas las características

12 El término τὸ πέρας designa una forma que no se encuentra fuera de algo determinado (τὸ πεπερασμένον), así como la justicia en cuanto forma es accesible en un caso o un acto justos. Pero ya en esa relación (especie o acto *de* justicia) se pone en evidencia lo que, para Platón, constituye la naturaleza de la forma pues ella no es una entidad más cualificada mediante una determinada propiedad, sino que es ella *misma* la propiedad. Esto vale también para los géneros de lo determinado y lo indeterminado.

13 *Cf*. Striker [1970], p. 42 ss.

propias de los particulares definidos por las ideas correspondientes—. Esta intérprete lleva adelante una interesante discusión al respecto; sostiene que lo (cuantitativamente) indeterminado no puede designar sino los particulares sensibles, remitiendo a *Filebo* 41d–42b. Se trataría, más precisamente, de los particulares que pertenecen a las especies que admiten grados y variación (τὸ θερμότερον, τὸ ψυχρότερον etc.); Platón subordinaría a todas ellas bajo el género de τὸ ἄπειρον.[14] Pero lo indeterminado —no en el sentido de lo extenso *ad infinitum*, sino en el de algo que tiene una cantidad indeterminadamente variable[15]— incluiría también conceptos que entendemos en conexión con una estructura lógica del tipo del «más y menos»; son los conceptos que se clasifican como relativos; además, Platón les atribuiría una relación con la realidad extralingüística, en cuanto dichas nociones remiten a objetos caracterizados por un más y menos.[16] De esta manera, Striker parece intentar reunir bajo lo indeterminado tanto el carácter físico de una extensión infinita como el rasgo de la ausencia de una determinación cuantitativa en el orden de los conceptos y de las cosas reales que caen bajo esos conceptos.

En comparación con cierta marcada unilateralidad de las interpretaciones tradicionales sobre el significado de «*tò ápeiron*», la interpretación de Striker, que acabo de resumir, ofrece varios puntos correctos, en cuanto abarca tanto el carácter lógico de las formas como también el correspondiente carácter indefinido de los particulares sensibles, entidades que caían, junto a las especies,

14 Platón usa pares de adjetivos comparativos para designar, regularmente, el *ápeiron*, que constituye una naturaleza singular *(Phlb*. 24e 4–5, 24e 7–25a 5) *Cf*. Striker [1970], p. 50 s.; Sayre [1983], p. 134.

15 Esta característica de indeterminación, definitoria del *ápeiron*, es lo que tiene en cuenta D. Frede [I.C. 1997], p. 187 ss. (que, en esta interpretación, se suma a Striker), para rechazar que lo indeterminado corresponda a continuos articulados en escalas graduales, ya que dichas escalas contienen un factor de determinación y estabilidad que es ajeno al *ápeiron* que Sócrates demarca en el diálogo. El carácter gradual de los casos del *ápeiron* no debe llevar a pensar que en esos casos ya existen los grados o que hay una demarcación en ellos mismos en tal sentido. Los casos del *ápeiron* admiten grados, pero el grado admisible por parte del *ápeiron* posee el rasgo del más y menos, lo que indica la indeterminación intrínseca de tales casos. Su contrario, en cambio, no admite indeterminación *(e.g.* enfermedad admite el más y menos, no así salud, en cuanto ésta representa un estado de determinación que impone un cese en la variación a que está sujeto el portador del estado contrario). De esta manera, los dos extremos de un caso de indeterminación, representados por el más y menos —que, como Frede señala, está indicado por la forma adverbial (p. 189, n. 132, p. 187–190), no es un caso más del *ápeiron*, sino que constituye la estructura de los casos (regularmente designados por adjetivos) del *ápeiron (e.g*. cálido para el ámbito de las temperatuas, enfermo para el del estado de salud corporal) y, de allí, la estructura del *ápeiron* como género—, son correlativamente variables, ninguno de los dos encarna la determinación, uno y otro extremo opuesto *(e.g.* cálido–frío) admiten el más y el menos.

16 *Cf*. Striker [1970], p. 58.

bajo la denominación de «multiplicidad» en la descripción anterior del método de la división en el diálogo. Sin embargo, creo que el significado formal del *ápeiron* debe agregarse a las aplicaciones de lo indeterminado, individualizadas por la autora (conceptos graduales y las entidades graduales subsumidas bajo tales conceptos), puesto que en 15b 5, 16c 10, d 6, e 1, e 2 etc. Platón trata una determinación de las especies que cancela la indeterminación en cuanto a la cantidad (ἄπειρον πλήθει), definiendo, así, mediante la operación de la división, no meramente la cantidad matemática de un género —razón por la cual el aspecto cuantitativo del *ápeiron*, exclusivamente destacado por Striker,[17] debe matizarse, ya que no es una cantidad en sentido matemático lo que establece el límite cuando se divide y articula un género, haciéndolo una multiplicidad determinada—, sino el orden de la pluralidad que abarca el género, el cual, en principio, es decir, antes de ser articulado, puede aparecer como uno y, desde otro punto de vista, como multiplicidad indefinida. Este es el primer significado que, a mi juicio, debe asignarse a *tò ápeiron* en el *Filebo*. Pues la anatomía de las entidades del *Filebo* no trata el reino de las cosas sensibles, como tal, ni tampoco el de las formas, como si este constituyese un universo separado de aquella clase de entidades, sino que considera la constitución de todas las cosas, tal como en la división se tenía en cuenta la estructura universal de las entidades, en cuanto correlatos del *lógos* (16c 9). Lo indeterminado no designa, entonces, una u otra clase de entidades, sino una propiedad estructural de ciertas entidades. No es, meramente, un predicado (material), como hombre, cálido o culto, sino una propiedad estructural de las entidades, tanto de las formas como de los particulares sensibles, pero de unas y otros bajo una consideración estructural. Por ello, Platón está autorizado a sostener que todo lo que admite en su sentido el más y menos pertenece al género de lo indeterminado, tanto objetos particulares como formas, o sea, universales —ambas clases de entidades, en cuanto se hallan relacionadas por la participación, poseen, para Platón, una misma característica, aunque esa «posesión» puede tener distinto sentido en cada uno de los dos casos—. Bajo el punto de vista de la estructura del *lógos*, las entidades contienen el límite y lo ilimitado (16c 10, 27a 11–12). Es esta anatomía estructural–universal de las entidades lo que Platón tiene a la vista con la postulación de los cuatro géneros o tipos bajo cuya característica se explican todas las entidades.

Por otro lado, se ha señalado correctamente (Striker, D. Frede) que bajo el calificativo de «*apeiría*» Platón no puede apuntar a subsumir las propiedades accidentales de los particulares sensibles, pues, si así fuera, el concepto tendría

17 *Cf.* Striker [1970], p. 41 s.

un uso intolerablemente equívoco en el pasaje —ya que en el contexto de la división no se lo usó restringidamente para referirse a tales características accidentales ni tampoco, como he tratado de defender con anterioridad, para designar, exclusiva ni primeramente, los particulares sensibles, como tales—. Además, si el *ápeiron* se restringiera o, incluso, se aplicara en primer término a la indeterminación de los particulares sensibles, la anatomía cuatripartita de las entidades retomaría la cuestión de la unidad y la multiplicidad propia de las entidades sensibles, lo que en el mismo diálogo fue considerado como un problema que no es de interés discutir si no se plantea la relación entre unidad y multiplicidad en el ámbito mismo de las formas.[18]

Para τὸ πέρας debe valer lo que acabo de destacar en relación con lo indeterminado, si se trata de un género de similar *status*. Lo determinado se describe, brevemente, en 25a 7–b 3 como un género que abarca y explica cosas que poseen una determinación (lo igual, la igualdad) o que poseen un número en relación con otro número (ἀριθμός) (es decir, cosas que se relacionan proporcionalmente desde un punto de vista numérico) y que tienen, por consiguiente, una medida (μέτρον). Lo determinado constituye el carácter de determinación que se halla en las cosas determinadas, medidas o numeradas, las cuales, en virtud de tener una medida, pueden conmensurarse con otras cosas (πρὸς μέτρον 25b 1). Esto implica una caracterización de lo determinado en directa contraposición con lo indeterminado (25a 8).[19] Así, lo que tiene un número o una medida funciona como una marca de lo determinado (25b 1–2) —y también de las cosas que son determinadas—, tal como la admisión del más y menos era un signo de la naturaleza opuesta, o sea, de lo indeterminado (24e 3–25a 5). Nuevamente, creo que debemos tener en cuenta que Platón no ha apuntado a una medida y un número de orden matemático, cuando en 14–18 habló de la determinación *(péras)* y de la cantidad y el número (16d) que impone sobre lo indeterminado la articulación de la unidad —que funciona allí como medida de la multiplicidad— del género en sus relaciones. Por ello, me inclino a pensar que el género de lo determinado representa aquí un carácter no solamente cuantitativo, sino el factor de orden que organiza la estructura

18 Se trata de la distinción entre el problema infantil y el serio sobre lo uno y lo múltiple; *cf*. aquí *supra* § 16.4. Una correcta explicación de la constitución del *eîdos* a partir de *péras* y *ápeiron* —en cuanto su unidad significativa contiene una multiplicidad de ideas subordinadas, que son, en principio, indefinidas, donde caen tanto especies como particulares sensibles en cuanto partes del género y casos, respectivamente— permite a D. Frede [I.C. 1997], p. 136 ss., precisar el aporte que hace, en el contexto de la *diaíresis*, el número, como representante del límite.

19 Striker [1970], p. 59, sugiere que, para entender el género de lo determinado o limitado, tenemos que pensar en relaciones numéricas y de medida o en predicados (cuyos correlatos son formas) que expresan relaciones numéricas y de medida.

de distintas clases de entidades, incluyendo los números matemáticos, y es la causa de que en esas entidades exista orden, medida y número. Esto permite explicar que en 26b 9–10 y en el contexto de 26b 5 ss. Sócrates declare que elude mencionar cosas que tienen en sí el límite, las cuales no pueden explicarse, fácilmente, apelando a un carácter estrictamente numérico (menciona, entre otras, belleza y fuerza con salud, muchas y hermosas cualidades del alma 26b 5–7), pero sí pueden aclararse teniendo en cuenta cierta amplitud de aplicación que Platón le otorga a los conceptos de ley (νόμος 26b 9) y orden (τάξις 26b 10), nociones cuyo significado no se restringe a entidades cuantitativas.[20]

Mi tesis principal sobre el *status* de *péras* y *ápeiron* mantiene que ambos constituyen estructuras de las entidades y que este resultado corresponde a la anatomía de las entidades que emprende el *Filebo* en 23c. Si esto es correcto, la cuestión suscitada por muchos intérpretes, relativa al lugar que hay que hacer a las formas de los diálogos medios dentro de este esquema, es un problema mal planteado, ya que este nuevo análisis no compite con la postulación de formas que encontramos en la hipótesis de las ideas, sino que representa un análisis de la estructura de las entidades, incluyendo las formas, a las cuales se ha hecho alusión constantemente en el pasaje metodológico anterior. *Péras* y *ápeiron* son formas, tal como lo testimonia el vocabulario que se usa para

20 Esto es reconocido también por Striker [1970], p. 60. Mi interpretación no se ve afectada por la discusión relativa a si la ley y el orden son especies de lo determinado o mezclas de lo determinado y lo indeterminado (*cf*. el contexto desde 25e ss., que parece favorecer una interpretación según la cual la ley y el orden serían productos —*i.e*. mezclas— de la operación del *péras* sobre el *ápeiron*, aunque es posible que Platón no considere a algo que «porta la determinación» (πέρας ἔχον 26b 10, b 2 (plural), 24a 2, a 4 (singular), exclusivamente, como un producto, sino que también las especies del *péras* «sean limitadas», en cuanto representan, precisamente, formas del límite, como parece sugerirlo 24a 2, donde τὸ πέρας ἔχον designa al género que se opone al *ápeiron*). En ambos casos, esas nociones expresan el sentido de lo determinado y no se resuelven en una aplicación cuantitativa. Para una discusión de las dos opciones aludidas *cf*. Striker, p. 61 s. Para el amplio ámbito de aplicación (psicológico, cosmológico, político, ontológico, físico, epistémico, teológico etc.) de ambos conceptos *cf. Grg*. 504d; *R*. IX 587a; *Ti*. 87c; *Lg*. II 673e, VI 780d, VIII 835b, IX 875d. Sobre el tema *cf*. el tratamiento fundamental de Krämer [1959], I, II. Krämer destaca que las nociones platónicas de *kósmos* y *táxis* incluyen la tesis metafísica de una unidad generada a partir de una multiplicidad de miembros o partes (*cf. e.g.* p. 114, 118 ss.) y representan una estructura formal mediante la cual Platón cree poder dar cuenta de las más diversas constituciones (*e.g*. justicia política, salud física, conocimiento humano, orden cósmico, prudencia de las personas etc.). Esa estructura de orden explica la prioridad y el carácter paradigmático de las ideas (p. 122 ss.) y expresa la tesis metafísica del ser como orden, que permite entender la idea platónica del bien como la esencia misma del orden de la realidad (p. 130) y, en tal sentido, como la unidad constituyente de toda unificación particular (135 ss.). También Sayre [1983], p. 168–174, sostiene para el *Phlb*. la explicación del bien a partir del uno. Admitir esto no implica una igualdad entre el principio del uno y el género del límite, dada la polifuncionalidad que corresponde a los principios, como destaca Migliori [I.C. 1993], p. 154 s., *passim*.

referirse a ellos en 23c 12, d 2, d 5, 25a 1, 26d 2, e 2, 27a 12, 30b 1. Pero así como los *mégista géne* del *Sofista*, siendo genuinos géneros, no coincidían con las formas materiales de los diálogos medios, tampoco el límite y lo ilimitado del *Filebo*, aunque son formas, equivalen a otras como las de hombre, prudencia etc. Las formas del *Sofista* y las del *Filebo* son formas de las formas, géneros formales, que fundamentan la estructura de las formas materialmente consideradas, explicando que se hallan constituidas sintéticamente por la unidad y la multiplicidad.[21]

El tercer factor constitutivo de las entidades está representado por el producto de la mezcla de lo limitado y lo ilimitado (25d, 25b: τὸ τρίτον es τὸ μεικτόν). Resultado de esta mezcla es la medición de lo carente de medida, la numeración de lo que no tiene cantidad, la armonización de todo aquello que antes litigaba en direcciones contrarias (25e 1–2, σύμμετρα 64d 9, ἀριθμός 25b 1). Esta generación de un tercero —generaciones (γενέσεις 25e 4)— es la producción (ἀπεργάζεται 25e 2) de esa mezcla (25d 2) de lo limitado con lo ilimitado en sus formas más variadas.

El objetivo de esta investigación de carácter metafísico —cuya función en el diálogo es similar, *mutatis mutandis*, a la del excurso sobre los *mégista géne* del *Sofista*[22]— consiste en hallar la disposición buena y feliz de ese compuesto que es la vida humana *(Phlb.* 23b). En vista de ello, Sócrates trae a colación la ὀρθὴ κοινωνία (25e 7, κοινὸς γένος 31c 2) cuya producción no es sino una οὐσία determinada (26d 9–10). Al respecto, es útil recordar el concepto de la ἀναγκαῖα οὐσία del *Político* 283d 8–9, que es el objeto de la «metrética» que establece la relación de medida entre algo del tipo de lo indeterminado y la medida correspondiente, produciendo una entidad, algo ordenado, conmensurado, proporcionado dentro de los límites impuestos por ese más y menos, característico de la necesidad, que constituye la condición material impuesta

21 Para una discusión de este controvertido punto *cf*. Sayre [1983], p. 134 ss. Para Sayre, *péras* y *ápeiron* no poseen el mismo *status* que las formas platónicas tradicionales, sino que equivalen a los principios que Aristóteles, Porfirio, Alejandro de Afrodisia y Simplicio (en reportes que tienen como fuente la lección platónica Περὶ τἀγαθοῦ) le adjudican a Platón: el uno y la díada indefinida, respectivamente (p. 136, 149–155). Sayre discute las interpretaciones alternativas que al respecto presentaron Gosling y Striker (p. 137 ss.). El principal error de Gosling reside, según Sayre (p. 148), en haber asignado a *péras* y *ápeiron* un sentido estrictamente matemático, que hace que tales conceptos sean difícilmente aplicables tanto a la variedad tipológica de ejemplos que se dan de ambos géneros como al tema ético del diálogo y también al método de la *diaíresis*. De los informes de los comentadores, Sayre destaca dos puntos, que tienen un paralelo literal en el *Phlb*. (p. 150, 154 s.). Por un lado, que (1) el principio de la díada indefinida se halla presente tanto en las formas como en las cosas sensibles; y, por otro lado, que (2) Platón llamó a la díada indefinida o a lo grande y (lo) pequeño con la denominación alternativa de «lo ilimitado».

22 *Cf*. aquí *supra* § 3.2.

o, más en general, el condicionamiento que impone todo lo que tiene una estructura de multiplicidad. El ejemplo de la salud *(Phlb.* 25e 8) permite ver con claridad de qué se trata aquí, pues ella es, de acuerdo con las teorías de la época,[23] un equilibrio y una mezcla armoniosa de los poderes opuestos que representan un condicionante físico para el organismo. La salud es una producción, en cuanto se genera ordenando esas *dynámeis* contrarias con respecto a algo que se les aplica como medida. Las potencialidades físicas se ordenan de acuerdo con una forma determinada del bienestar corporal. La salud del cuerpo es, además, producto de cierto trabajo, es un *érgon* obtenido a partir del dominio de los excesos y los defectos que, de distintas maneras, pueden destruir el compuesto de elementos orgánicos (la armonía de los componentes) y aquello en lo que existen esos componentes (el cuerpo).[24] La conservación o la producción constante y renovada de lo medido (la cosa medida) mediante la imposición de la medida (la unidad de medida) (25e 1–2) tiene como resultado una producción racional *(tékhnai)* y la generación de las cosas bellas y buenas *(Plt.* 284ab; *Phlb.* 26b 1, 26a 2–5, 31c 10–11). El tercer tipo de vida que se delimita en el diálogo es una mezcla que tiene las características de lo medido. Toda composición o combinación *(sýstasis)*, para serlo, requiere el ordenamiento del compuesto conforme a lo que son, en cada caso —correspondientes a las distintas formas de lo limitado—, caracteres del bien (σύμμετρον 25e 1, 26a 9, 64d 9; ἔμμετρον 26a 8, 52d 1). En la vida mezclada se trata de obtener una buena composición que coincide con el bienestar del compuesto (64d 9–e 2: οὐδὲ γὰρ κρᾶσις referido a la σύγκρασις que no se compone tomando parte del μέτρον y de la naturaleza de lo medido (σύμμετρον), la cual se destruye primero a sí misma y también a sus componentes; ella es τις ἄκρατος συμπεφυρμένη ἀληθῶς 64e 1).[25] Una buena mezcla es aquella donde los componentes dejan de ser lo que eran antes de entrar en su combinación, mas no para arruinarse, sino para pasar a otro *status* positivo de unidad y combinación de sus propias

23 En Alcmeón, la salud se constituye mediante el equilibrio de las potencias corporales, *cf*. DK24 B4; *cf.* Pl. *Ti*. 82a s., 87d s., 64a ss.; *Grg*. 503e ss.

24 Composición y disolución eran, desde Anaxágoras (DK59 B6; B10; A46; Arist. *Ph*. I 4, 187a 23 ss.) y Empédocles (DK31 B11; B12; B8; B9; B17, 30–35), los conceptos de la física jonia posteleática que explicaban racionalmente la génesis y la corrupción. *Cf.* Pl. *Phlb*. 28e ss.

25 Striker [1970], p. 67, cree, en cambio, que toda mezcla, de por sí, debe ser una combinación buena o lograda. Platón parece admitir en el *Phlb*. que ése es el caso con una mezcla genuina, haciendo lugar a mezclas falsas o fallidas, que producen cosas expuestas a una rápida disolución y carentes de medida, armonía y belleza. *Cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 194 s., sostiene que para las mezclas aparentes o revoltijos *(e.g.* enfermedad o mal clima) no hay medidas definitivas. *Cf*. Gadamer [1983], p. 113 (una mezcla sin medida no es una mezcla genuina en cuanto carece de unidad, determinación y estabilidad).

naturalezas, donde ellas se conservan modificadas. Característico de la mezcla es su persistencia, que hay que entender como la consecuencia de la combinación lograda de sus elementos en una nueva forma que es duradera, en razón de ser acabada y definida.[26] Pero esto se puede entender plenamente sólo a partir del rol del αἴτιον κράσεως (65ab).

El contenido fenoménico de este τρίτον–μεικτόν está indicado, primeramente, por τὰ ὄντα; este género abarca cosas tales como la música, la salud, las estaciones (26b 1) y ὅσα καλὰ πάντα (26b, 64e 7), todo lo que constituye una mezcla genuina, alcanzada mediante la imposición del límite sobre su opuesto. Su característica propia es, en tal sentido, la del bien, que se elabora a través de la producción del límite en algo. τὰ ὄντα delimitan el amplio *(cf.* la multitud adjudicada a este tercer género en 26c 8) ámbito de la acción y la producción racional, tal como lo pone de manifiesto la vinculación con la *tékhne.*[27] En este punto se inserta la necesidad de perfilar el rol que le cabe al cuarto tipo de componente de las entidades, que es lo hace Sócrates a partir de 26e.

26 Sobre el ser–mezclado *cf*. Gadamer [1983], p. 107 s., 110, 113. Gadamer destaca que, en la mezcla, la medida impuesta a lo indeterminado entra en una referencia a este; por ello, es adecuado afirmar que la medida desempeña su propia función cuando mantiene una relación con su opuesto. Este, por su parte, deja de ser lo que era antes de ser determinado, en cuanto es dominado por la medida y llega a componer algo medido, aunque su propia naturaleza no se extingue ya que, potencialmente, toda composición contiene la oscilación hacia el más y el menos, sólo que controlada.

27 «*Gemischtsein ist also Bestimmtsein. Sein ist Mischung, weil ihr Sein Bestimmtsein ist*». *Cf*. Gadamer [1983], p. 104; 106 s. Sobre el *status* ontológico de las entidades sensibles en cuanto mezcladas (*Werden zum Sein*) *cf*. Gadamer, p. 110 s. Striker [1970], p. 64, sostiene que únicamente por su compromiso con la autopredicación Platón puede llegar a postular la mezcla como un género, ya que, estrictamente, las mezclas corresponden sólo a los particulares sensibles. Pero esta interpretación pierde la amplitud de casos a los que Platón considera mezclas, incluidas las formas, en tanto son combinaciones de límite e ilimitado. Sobre el *status* de los cuatro géneros *cf*. Gosling [I.C. 1975]; Moravcsik [1979], p. 94 ss. (con adecuadas críticas a la interpretación pitagorizante de Gosling); D. Frede [I.C. 1997], p. 184–211. La noción platónica de medida reconoce un caso paradigmático en las entidades matemáticas —así, en los movimientos celestes y el orden físico del cosmos, tal como lo desarrolla programáticamente el *Ti*.—, pero no se restringe al orden matemático (*cf*. Krämer [1959], I–III). Por consiguiente, no puede endilgársele a Platón falta de precisión acerca del significado concreto del *métron* en ámbitos como el de la moral a partir de la ausencia de una «aritmetización de la vida», que no es propósito de Platón efectuar. *Contra* Frede, p. 373 ss. Sayre [1983], p. 146 s., criticó la interpretación de Gosling ([I.C. 1975], p. 176) por la implausible consecuencia —derivada del rol preponderante que Gosling le asigna a la presencia rectora de Eudoxo en el *Phlb*.— de aplicar la matemática a la ética mediante un «cálculo» de la conducta que debería producir una vida sistemática e inteligentemente organizada.

§ 20.2. γένεσις εἰς οὐσίαν

La generación de una cierta forma ordenada es posible por la producción de cierta medida mediante la aplicación del límite: ἀλλὰ τρίτον [τὰ γιγνόμενα, τὰ ποιούμενα *Phlb*. 27a 1, 26e 3] φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν [*cf.* 25e 4] εἰς οὐσίαν[28] [*cf.* 25e 7–8: ὀρθὴ κοινωνία] ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος [*cf.* 27d 9] ἀπειργασμένην μέτρων. (26d 8–10). En este pasaje, οὐσία significa *medida generada*. γένεσις no se entiende, por consiguiente, en una oposición excluyente en relación con οὐσία. Generación y realidad no designan dos ámbitos separados, sino que γένεσις es el concepto de una mezcla cuya posición ontológica se indica a través del τρίτον, un ἔργον de dos componentes correferenciales y contrarios, pues toda medida (τὸ μέτρον) y todo límite (τὸ πέρας) desempeña su función imponiendo orden (τάξις) y proporción (συμμετρία) sobre lo que es indeterminado, sin forma y carente de estructura. τὸ τρίτον es τὸ πέρας ἔχον, aquello que, con la colaboración de la medida, llega a ser, deviene algo determinado y ordenado.[29]

Ya que esa producción de la realidad constituye un proceso, elaborado a partir de la imposición de la medida sobre lo indeteminado, Platón habla de γένεσις εἰς ..., de un generarse hacia ..., cuyo sentido está en el τέλος, en aquello *para lo cual* (ἕνεκα τοῦ...),[30] *i.e.* τὸ ὄν, que representa lo medido y ordenado (τὸ μέτρον καὶ τὴν τάξιν ἔχον[31]). Platón explica esta génesis metafí-

---

28 La inseguridad de los comentadores ante el giro γένεσις εἰς οὐσίαν testimonia, nítidamente, cierto malestar de la investigación platónica ante la tesis de los diálogos tardíos. Sobre ese concepto *cf.* D. Frede [I.C. 1997], p. 196 ss., 312 ss.; Migliori [I.C. 1993], p. 159–161; Gosling [I.C. 1975], p. 94 s.; Hackforth [I.C. 1958], p. 49; Friedländer [1975^3], p. 488 n. 38 (pone en paralelo los cuatro géneros del *Phlb*. con los cuatro componentes del *Ti*.: ideas, *khóra*, demiurgo y todo lo compuesto de razón y necesidad, p. 303). Según Friedländer, las cuatro causas del *Phlb*. tienen valor estructural para todo lo que es; por ende, no se restringen a uno u otro «mundo». Sobre el contenido teológico de la *aitía* del *Phlb*. *cf*. Friedländer, p. 303 s., 295 s.; sobre el rol y la naturaleza del *noûs* en la vida humana, p. 304 ss.

29 Lo que significa εἰς οὐσίαν puede expresarse, desde el punto de vista del ser causado y de la generación que constituye la formación de toda οὐσία, en tanto ésta es un tercero ordenado, como εἰς γένεσιν *(cf. Phlb*. 27a 9: δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ).

30 Sobre el sentido teleológico del concepto platónico de lo bueno y lo determinado *cf*. Gadamer [1983], p. 111 s. «*Was als etwas bestimmt ist, ist in dem, als was und wozu es bestimmt ist, in seinem Sein charakterisiert*». *Cf*. Gadamer, p. 111. Gadamer explica la misma noción y función de las ideas en la ontología platónica a partir de este sentido teleológico del bien, explicado como medida, sosteniendo que las ideas constituyen la presencia determinada en vista de la cual los fenómenos sensibles adquieren una determinación y, en tal sentido, pueden ser conocidos.

31 Striker ha discutido el significado y la traducción del giro πέρας ἔχον *(Phlb*. 26b 10) (contra Apelt: «*mit sich bringend*»). Striker lee el texto del *cod. B* (ἐχόντων) (con Badham, Bury) en el marco de una argumentación general que es preciso tener en cuenta para entender su traducción por

sica —que no se equipara a un proceso físico, al cual corresponde un decurso temporal y en el que están implicadas entidades perecederas[32]— como un proceso de producción dirigido a la realización del orden, a la conformación de una entidad: γένεσιν οὐσίας ἕνεκα (54c 4). La estructura de las entidades se fundamenta en los elementos dialécticos que las explican como *ser–ordenadas*, donde ὄν y οὐσία son conceptos aclarados mediante el proceso ontológico que podemos individualizar en la expresión γεγενημένη οὐσία (27b 8–9). Así, no resulta contradictorio que las ideas *qua* entidades sean también explicadas aquí como τὰ γιγνόμενα (τὰ ποιούμενα o τὰ αἰτιούμενα, 26e 6–27a 3), en cuanto todo lo que es debe entenderse como un producto de una génesis hacia algo determinado en la cual cooperan dos principios, el *péras* y el *ápeiron*. La proveniencia de las entidades se indica aquí con τὸ τούτων ἔκγονον 26d 9, es decir, las entidades surgen a partir de la combinación entre πέρας y ἄπειρον, entre el principio que aporta la determinación, el límite y toda forma de unidad en cooperación con su contrario, al cual los comentadores se refieren con la denominación ἀόριστος δυάς.[33]

«*begrenzt sein*» o «*ein Ende haben*». Los argumentos de Striker (p. 60 ss.) no alcanzan a convencerme para considerar a νόμος y τάξις exclusivamente como μεικτά. Ambos aparecen como especies del πέρας en 24a 2 (πέρας ἔχον); allí πέρας designa el γένος (*cf*. 23b 10, 25b 2, d 3, d 6, 26c 6, d 5, d 10, 27b 8, d 9) del cual número, orden, ley etc. son especies. D. Frede [I.C. 1997], p. 190 n. 134, señala que un número es algo determinado por la unidad; en tal sentido, *tiene* un límite, aunque opera como (*siendo*) límite cuando, a través de él, se mide algo. Así, la expresión «lo que tiene (un) límite» puede servir para designar tanto entidades mezcladas como especies de lo determinado (*e.g*. número, igual, doble). *Cf*. aquí *supra* n. 20.

32 Aunque también procesos físicos como las temperaturas agradables o la producción de la salud en un organismo vivo constituyen desarrollos en los cuales se equilibran los factores contrarios en relación con una medida particular que les otorga a los productos correspondientes su valor positivo. Al respecto *cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 198, 201. *Péras* y *ápeiron*, como los ingredientes de la generación que Platón tiene aquí en mente, no aluden, por cierto, a factores físicos, sino a la estructura de determinados componentes, los cuales pueden abarcar ingredientes fisicos, tal como lo sugieren algunos ejemplos sobre el tercer género. En general sobre la naturaleza de este proceso de formación, *cf*. Krämer [1993[4]], p. 155–157. El autor relaciona este proceso con el de la «igualación» de la díada indefinida por la operación del principio de la unidad, que generaba los números ideales platónicos. Él destaca, además, que toda entidad es, para Platón, una síntesis dialéctica de uno y múltiple, los cuales se combinan dando lugar a distintas determinaciones. Ambos principios se hallan, por ende, «más allá de las entidades». Reale [1993[11]], p. 582, explica esta producción de la *ousía* vinculándola con la tarea que Platón asigna a la inteligencia «demiúrgica», que consiste en «realizar el bien», es decir, en establecer la medida de la unidad en la multiplicidad indeterminada. *Cf*. también Migliori [I.C. 1993], p. 460 ss. (acentúa el carácter metafórico de la «génesis» aplicada a la formación de entidades no perecederas en Platón).

33 Wilpert [1953], p. 321, vierte la teoría de los cuatro géneros del *Phlb*. en la doctrina de las cuatro causas aristotélicas. Esto expresa una tendencia interpretativa criticada, con razón, por Striker [1970], a quien se suma D. Frede [I.C. 1997], *e.g.* p. 194 n. 142.

Desde el punto de vista de su ser–compuesto y ser–determinado, cada entidad es una ὀρθὴ σύγκρασις *(Phlb.* 64d 9–e 3 *opp.* ἄκρατος συμπεφυρμένη). Pero lo producido y el proceso de producción tienen una causa (26e; *Phd.* 97c, 99b; *Smp.* 205b s.; *Sph.* 219b 4 s., 265b 9; *Plt.* 281de; *Ti.* 28a 4 s., 46cd; *Lg.* x 891c).[34] Esto constituye un componente estructural de la *tékhne* y la *poíesis*, reconocido por Platón —*cf. Smp.* 205bc individualiza el proceso de producción desde lo que no es hacia lo que es como una *poíesis*, ejecutada por una *aitía* (205b 7–c 1); ἄγειν/ποιεῖν εἰς οὐσίαν constituye un proceso que se reconoce como una *poíesis* en *Sph.* 219b 4–5, en la cual participan el hacedor y la *ousía* que es el producto o lo hecho—. Considerando que el objetivo en el presente contexto del *Filebo* es el de explicar la composición estructural de las entidades, la cualificación *(Phlb.* 23c 4) de esos componentes o γένη como τὰ ὄντα no puede provocar confusión acerca de su *status*: ellos no son, meramente, unas entidades entre otras. Sócrates destaca el cuarto género (τὸ ποιοῦν o τὸ αἴτιον 26e) como ἕτερον tanto con relación al producto (27a 8–9) como también con relación a los dos componentes de ἡ μεικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία (27b 1–2).

§ 20.3. La función del *noûs*: razón y bien

Así como el excurso sobre los *mégista géne* del *Sofista* proveía las herramientas para explicar el no–ser y la falsedad, en el *Filebo* el excurso sobre los cuatro géneros busca explicar la estructura de las entidades a fin de dar cuenta de la naturaleza de la razón y del placer *(Phlb.* 27c 8–10) y otorgar a cada uno su lugar en la vida humana.[35] Como estados y capacidades del alma humana, cada uno de ellos se puede incluir en las modalidades ontológicas y estructurales de todo lo que es (27d ss, 41d ss.).[36] Sócrates propone ubicar la vida humana en el tercer género: el del ser–producido o el del orden–generado (27d). La búsqueda sin límite del placer, que caracteriza al hedonismo extremo, indica ya claramente su pertenencia al género de lo ilimitado y, con ello, su perma-

34 El *noûs* corresponde al genuino concepto platónico de «causa», *cf.* Gadamer [1983], p. 114 s. Reale [1993[11]], ha destacado la relevancia que tiene la postulación de una causa inteligente en el contexto de la metafísica platónica, *cf.* p. 143 ss., 210 ss., 526 ss., p. 564 ss.; sobre la función cosmológica de la inteligencia del demiurgo en el *Ti. cf.* capítulos veinte, veintiuno.

35 Striker [1970], p. 9, presenta una versión fuertemente «excursiva» de *Phlb*. 14c–18c, 23–27 en relación con el tema del diálogo; Gadamer, Friedländer, Migliori, D. Frede desarrollan interpretaciones más adecuadas; Moravcsik [1979], p. 85 ss., clasifica tres variantes interpretativas sobre el tema y propone la suya.

36 Para una discusión detallada de esta subsunción *cf.* los comentarios de Gadamer [1983]; Migliori [I.C. 1993]; D. Frede [I.C. 1997].

nente exposición y riesgo a caer en su contrario (el dolor) ya que el placer, por sí mismo, carece de toda estabilidad y forma (28a 1–3). La falta de límites es tanto característica del placer como de su contrario, el dolor. El placer no puede, entonces, constituir, por sí mismo, un carácter del bien pues ello implicaría que bueno es tanto el placer como también su contrario, y que lo bueno es algo indeterminado. Esto supone que placer y dolor son ilimitados e incapaces de aportar el orden y la proporción que producen el bienestar humano. El carácter de lo bueno, sin embargo, se le puede adjudicar al placer a partir de la acción de la razón, que no es una forma de lo limitado, sino la capacidad de realizar el bien y poner límites dándole un orden y una forma determinada a la vida humana. Sócrates subordina su candidato (la razón) al género de la causa (28d ss.). Tanto en el *Filebo* (28d ss., 30ab, 64a 2, 64c 7–9, 29cd) como en el *Timeo* y las *Leyes* x, Platón le confiere a esta doctrina una dimensión cósmica que, por tanto, es posible que le quepa también a los cuatro géneros de las entidades. En lo que concierne a la función de la razón en la explicación de la realidad, Platón profundiza aquí su controversia y ruptura con la insuficiente concepción anaxagórea del *noûs (Phlb*. 30d 6–9). Para Platón, la función cognitiva y la dinámica ordenadora —que al *noûs* ya le había otorgado el sobrio filósofo de Clazomene *(cf.* fr. 12; Pl. *Phd*. 97b ss; *Cra*. 413c)— resultan ejecuciones truncas o son imposibles sin la referencia que al *noûs* le posibilita ese ejercicio «ordenador» *(Phlb*. 30c 5). Pues orden y medida en el movimiento, o sea, la determinación de la necesidad son sólo factibles por la referencia de la razón al bien, entendido como medida. Esto marca la dependencia característica del concepto platónico de razón. La razón puede operar sobre lo limitado y lo ilimitado para producir el género común (30a 10), en la medida en que conoce algo acerca del bien; además, el trabajo de la razón no consiste en disponer de una receta general acerca del bien, como si se tratara de aplicar de la misma manera un concepto universal, sino que la razón tiene que descubrir la forma particular del bien, la medida y el orden en cada caso, conforme a la distinta clase de materia cambiante en que debe operar su acción determinante.

La razón humana no es el bien. Según la ética del *Filebo*, la vida teórica no puede aspirar a reemplazar la vida concreta o la vida compuesta del alma humana, ya que la razón de este organismo no es autónoma ni funciona separada de la vida concreta del hombre y de sus afectos intrínsecos. El pensamiento humano no tiene lugar sin ideas y la comprensión de las mismas no se realiza sin su aplicación a la explicación de fenómenos vinculados con nuestra propia existencia, tal como lo exhibían los primeros diálogos. El *Filebo* contradice la tesis de la autonomía y autosuficiencia de la razón humana no tan sólo porque ésta se halla condicionada por sus necesidades corporales, sino además también

porque el *noûs* no es idéntico al bien, aunque sí es preferible y debe elegirse ya que representa el «camino al bien» (ὁδὸν ἐπὶ τἀγαθὸν *Phlb*. 61a 8). En virtud de su referencia al bien, la razón es capaz de producir un buen compuesto en nuestra alma, de conducir una buena vida (22d). El *noûs* se lleva, entonces, el segundo premio. El primero, el bien puro y sin mezcla de una vida desligada de los avatares del goce y del dolor, eso queda para la inteligencia de los dioses, que no está puesta en referencia a la facticidad (22c 6, 33b, 43cd; *R*. III 388c). La decisión en favor del *noûs* y contra la *hedoné* es el modo de elegir una vida que puede asumirse a sí misma y ella misma realizarse en esa asunción; tal es también la elección fundamental por la cual la vida misma puede convertirse en una cuestión de elección y discusión racional. El hedonista Filebo no es un interlocutor posible en un diálogo filosófico que, ante todo, pone en cuestión la vida de los interlocutores en cuanto sujetos racionales, que guardan una aspiración al conocimiento y a la virtud. Nuestra vida humana, ὁ μεικτὸς οὗτος βίος *(Phlb*. 22d 6–7), es αἱρετός y ἀγαθός sólo en la medida en que en ella existe la motivación de un encaminamiento hacia el bien, aportado por la racionalidad humana. Ésta tiene, en virtud de esa relación con el bien, los rasgos del *agathón* (es συγγενέστερος y ὁμοιότερος con relación al ἀγαθόν 22d 8–e 1, 65b 1–2, 66e 4–5, 67a). Por el conocimiento del bien, la vida combinada establece una valoración de sus estados anímicos y una justificación racional de sus elecciones, que resultan factibles sobre la base de un trato dialéctico con las ideas a que apela para fundamentar sus opiniones. Dicho trato dialéctico con las formas es una adquisición del diálogo, que da sustento epistémico a la subsunción de los candidatos al bien bajo alguno de los cuatro géneros de las entidades, así como también soporta las distinciones de especies de placer y conocimiento que se emprenden a partir de 27c y 31b.[37] Sócrates descubre que para la configuración de una vida humana buena no resultarán elegibles todos los placeres y sus asociados, los dolores (el planteo del problema de la selección de placeres en 32cd), sino sólo algunos placeres, más precisamente, aquellos que no constituyen, meramente, una calma del dolor. Tampoco serán privilegiados, en este contexto selectivo, aquellos placeres puramente físicos que carecen de todo límite y se hallan en un constante intercambio con el dolor.[38]

Cf. Friedländer [1975^{3}], p. 312; Gadamer [1983], p. 85 ss.; Migliori [I.C. 1993], capítulos séptimo–noveno; D. Frede [I.C. 1997], p. 211 ss.

38 Estos son los placeres impuros; el tratamiento de los placeres libres de dolor y no referidos al dolor como su pausa o cura se halla en *Phlb*. 51a ss.; la estructura de los dos tipos de placer y la de sus objetos se analiza en 51ce; en 52cd se trata la pertenencia de algunos placeres al género de lo ilimitado; los que llevan en sí la medida, en cambio, se subsumen al género de las cosas medidas.

La razón se llega a establecer como la función humana que permite cumplimentar la *génesis* de una vida buena, que se entiende como un caso particular de la generación ontológica del ser y constituye, en tal sentido, la posibilidad humana de realizar el bien, imprimiéndole a la existencia los caracteres del orden, la medida y la armonía, que fundan la unidad del compuesto humano.

§ 20.4. La admisión del placer bajo la superación del dualismo

Contra la doctrina de ciertos «delicados» *(Phlb.* 53c 6, 44c ss.[39]), Sócrates afirma una determinación para el placer, a partir de lo cual se fundamenta la posibilidad de aceptar ese estado anímico en la vida humana buena. En el ámbito de la existencia humana, Platón persigue la misma tesis que en la epistemología, a través de la idealización del devenir, le permitió aceptar cierto conocimiento de las cosas sensibles, entendidas como fenómenos. Tal es la tesis que se desarrolla en la física del *Timeo* y conduce a fundamentar la existencia de cierta determinación y a admitir un grado de ordenamiento resultante en los movimientos de la *khóra*, originariamente desordenados. Dicho ordenamiento da lugar a la tesis de una realidad física determinada y ordenada hasta donde es posible, conforme a los límites que la necesidad y el desorden imponen a la obra racional del demiurgo, la cual consiste en introducir la legalidad propia de las estructuras matemáticas —las que efectúan una mediación entre las ideas y el mundo sensible— en el movimiento material inicialmente caótico. Similarmente, Platón sostiene que la vida humana es el producto de la cooperación diferenciada de razón y necesidad; también en su ámbito es preciso dominar el devenir que encarnan los afectos, dándole a esta peculiar composición de afectos y razón que es el organismo humano una forma adecuada para que el mismo compuesto posea estabilidad, armonía entre sus elementos y realice los caracteres del bien. Esto delimita el radio de acción de la razón humana, tal como el ordenamiento del cosmos visible demarca el campo de acción propio del dios del *Timeo* (69b). Para Platón, la estructura de la acción racional es la misma en la vida humana y en el cosmos sensible.

39 Para su identidad *cf.* Diès [I.C. 1966[4]], LXII s.; Friedländer [1975[3]], p. 320 n. 68; Hackforth [I.C. 1958], p. 108; Apelt [I.C. 1922[2]], *ad loc*.; Migliori [I.C. 1993], *ad loc*.; D. Frede [I.C. 1997], *ad loc*. Más allá de la posible referencia a personajes históricos (Aristipo y los cirenaicos, megáricos), estos personajes encarnan la defensa de una posición similar a la de esos pensadores conocidos desde el *Sph*., que en su doctrina separan tajantemente ser y devenir. No se trata de admitir una igualdad, punto por punto, entre la tesis de los κομψοί y la de los εἰδῶν φίλοι, sino de visualizar la controversia platónica con una tesis común a ambos.

La tesis de esos pensadores que el diálogo expone como los opositores y enemigos del hedonista Filebo *(Phlb.* 44bc) no es la que defiende Platón en este diálogo.[40] Aquéllos se equivocan en cuanto a la naturaleza del placer y de la vida que lo incluye, pues entienden el placer como algo estrictamente impuro y como la mera pausa del dolor; son partidarios, por ende, de una especie de *ataraxía* o apatía (21e), esto es, de un estado que consistiría en la cesación de toda turbación corporal y anímica. Ellos no son capaces de ver en el placer positividad alguna ni el más mínimo robustecimiento de la existencia humana en virtud de que se han hecho una imagen errónea y restringida del goce. Pero la verdadera causa de esa tesis —que Platón aquí le hace combatir a Sócrates como la mera contracara de la posición hedonista— reside en la aversión a combinar *génesis* y *ousía*. En efecto, ambas tesis —el hedonismo y el ascetismo— representan cara y contracara de una misma aprehensión del placer: el hedonismo abraza el placer sin límites ni restricciones; el ascetismo de los «delicados», por el contrario, lo rechaza como una perdición, sin detenerse a efectuar análisis alguno sobre la naturaleza del goce y de los afectos en general. Estos últimos no quieren admitir la *génesis* que trae consigo el placer y lo aborrecen como a un encantamiento (44d 1). No obstante, en el diálogo se persigue su posición como la de un aliado (44d 7–8) pues en la orientación que domina su extremo rechazo del placer se puede perfilar, con inmejorable precisión, la naturaleza y estructura de este último, a la vez que, a partir de allí, resulta factible confirmar fenoménicamente la pertenencia del placer sin mezcla al género del *ápeiron*. En esa aprehensión indiferenciada del género del placer, los ascetas comparten con los hedonistas la incapacidad de análisis que a ambos opone a la actitud dialéctica relativa a un género como ése. El esclarecimiento de ambas tesis[41] arroja el resultado paradójico según el cual los placeres más intensos se deberían experimentar en el mayor estado de malestar: en la enfermedad del cuerpo, esto es, en un estado de completa falta de dominio de sí (45bc, d ss.). Es comprensible, entonces, que los apáticos consideren al placer como algo completamente opuesto a cualquier rasgo característico de la vida propiamente humana, pues su noción del mismo los lleva a ubicarlo en el estado de enfermedad, debilidad y, en general, en el malestar del organismo. En la malinterpretación que ellos hacen acerca de la naturaleza del placer se pone en evidencia, pues, la incorrecta comprensión de la naturaleza humana, de esa mezcla que, para Platón, define la facticidad.

40 *Cf*. Espeusipo fr. 60 (Lang) *(cf*. fr. 57); Diès [I.C. 1966[4]], LVII.

41 Ellas pudieron encontrar sus representantes en la Academia antigua a través del hedonismo de un Eudoxo y del intelectualismo de un Espeusipo. *Cf*. Friedländer [1975[3]], p. 285 s.

§ 21. La teoría dialéctica de la facticidad. El uno, el bien y lo mixto

El nivel de fundamentación de la ética platónica del *Filebo* está dado por la teoría de las entidades que se expone en el excurso para justificar la decisión a favor de un cierto tipo de vida. Esta fundamentación integra el problema socrático de la *areté* y la noción platónica del *agathón* en la dialéctica y en la metafísica de la obra del Platón tardío. El *Filebo* es el diálogo donde Platón expone la *dialéctica del bien.*[42] Platón se propone mostrar que el bien es la forma o el principio formal de orden bajo el cual, en sus distintas funciones, se subordina toda formación y generación, toda entidad en general, en cuanto es algo determinado. El *péras* del *Filebo* no es equiparable al *uno* de que nos hablan ciertos testimonios platónicos; es, más bien, una función del mismo, aunque por el carácter abstracto del *péras* en el diálogo —*i.e.* por su aplicación a un muy amplio ámbito de diferentes clases de entidades y por el valor analógico de dicha aplicación[43]— fue asimilado, en ocasiones, al principio dialéctico de la unidad. Aunque no puede hablarse de una equiparación entre *péras* y uno, creo que es razonable afirmar que en la dialéctica del bien del *Filebo* se halla una confirmación de la tesis según la cual el bien es la unidad,

---

42 Moravcsik [1979], p. 94, no considera a los cuatro géneros del *Phlb*. como desarrollo de una teoría que subordina las distintas entidades de la ontología platónica. Este posicionamiento produce una instantánea descompresión de las mayores dificultades concernientes a la ontología del diálogo, además de debilitar las pretensiones del mismo, reduciendo la vinculación entre ontología y ética a la de una mera ejemplificación, hecha a base de modelos naturales de bienestar, causados por estados armónicos (así *e.g.* Moravcsik, p. 100 s.). En *EN* I 6, 1096b 32–1097a 14, Aristóteles muestra la inutilidad y el magro rendimiento de una propuesta ética basada en el mero carácter modélico (1097a 2) de un concepto abstracto del bien.

43 Krämer [1993[4]], p. 174 s., destaca que el carácter abstracto de la teoría platónica de los principios radica en la aplicación analógica de los mismos a los distintos ámbitos de la realidad, algo que es difícilmente comprensible sin una comunicación adecuada que ponga de manifiesto la efectiva validez explicativa de los principios. Una comunicación de este tipo representa el *Phlb*. Gadamer [1991a], p. 186, 192, afirma que el *Phlb*. constituye el diálogo platónico donde la praxis dialéctica está más estrechamente entretejida con la teoría dialéctica, incluyendo en ésta la tesis de los dos principios. Para una discusión de aspectos relacionados con los mencionados en esta nota *cf*. D. Frede [I.C. 1997], apéndice III (espec. p. 407 ss., importantes coincidencias —no destacadas por la autora— acerca de puntos nodales con la interpretación esoterista, entre ellos: existencia de una doctrina oral platónica que va más allá de lo expuesto en los escritos; validez del testimonio aristotélico; vinculación entre matemática y metafísica, carácter abstracto de los principios, que los hacen particularmente difíciles de comunicar e imposibles de equiparar al *péras* y al *ápeiron* del *Phlb*.; naturaleza jerárquica de la realidad; rasgo elementarizante de la explicación platónica de la realidad mediante principios; el *Phlb*. constituye una confirmación de la interpretación esoterista de Platón; Platón entendió el bien como unidad y medida).

entendida como la «medida más exacta» o la medida en sí.[44] El *Filebo* enseña que *péras* no designa una característica restringida a ciertas propiedades, sino que constituye un genuino principio formal de las entidades en general; es también aquel principio por el cual se explica el carácter de determinación propio de las formas, reconocido a través de los rasgos del orden sistemático conceptual, la definición, la identidad y la estabilidad. El *péras* no es, sin embargo, una idea más entre otras, pues constituye el rasgo ontológico de determinación y orden de todas las entidades, incluso de las ideas. Krämer insistió en la validez de esa atribución y caracterización del bien como unidad (principio de la determinación y de la medida para todas las cosas), reconociendo el *status* especial de esta forma estructural, *status* que está vinculado a su universalidad y a las distintas funciones que ella y su opuesto (el principio de indeterminación) asumen en los diferentes órdenes de la realidad.[45]

El bien es aquello en orden a lo cual la génesis tiene lugar *(Phlb.* 54c 9–11). El placer, en cuanto entra en el proceso de ordenamiento y determinación, en un proceso de génesis hacia el ser, se pone en dirección al bien. Con esta tesis, Platón deja atrás en el *Filebo* la errónea consideración del placer como equiparable al bien, pero, igualmente, la —no menos inaceptable— tesis contraria, según la cual lo que pertenece a la génesis se opone, sin mediación posible, al ser *(cf.* 32e–33a, 43cd, 54a, es la vida del pensamiento puro no concedida a los hombres). Quienes confunden un estado de privación del dolor y de apatía con el placer, sin más (43e), proceden así en su intento por preservar al ser, al bien y a las realidades superiores de la existencia (las virtudes) de toda degradación y corrupción. La imparcialidad que Sócrates mantiene en esta discusión, que se expresa en su desconfianza relativa al candidato de los apáticos, se comprueba en su disposición a someter a análisis el género del conocimiento y la razón *(cf. Grg.* 464b ss; *R.* VII 525d ss; *Plt.* 258c ss.), al igual que lo hizo, anteriormente, con el del placer, en busca de los mejores aspectos de cada uno de ellos (razón y placer) para perfilar los contenidos del tercer tipo de vida *(Phlb.* 55b ss.).

También de entre las múltiples *tékhnai*[46] son mejores y elegibles aquellas que ostentan los rasgos del bien (55e): las que participan en el arte de establecer el número, la medida y el peso, cuyo proceder se rige por parámetros ideales y

---

44 *Cf. Test. Plat.* 7; Krämer [1993⁴], p. 168 (n. 38 ss.) ss., 172; [1959], p. 423 s. (en el testimonio de Aristoxeno, τὸ πέρας es adv., ἕν es sust. predic., lo cual da como lectura la cualificación del bien como uno). *Cf.* Sayre [1983], p. 168–174.

45 *Cf.* Krämer [1959], p. 423–429, 474–476, *passim*; [1993⁴], p. 165 ss.

46 Para la selección de ciencias *cf.* los comentarios de Gadamer [1983]; Migliori [I.C. 1993]; D. Frede [I.C. 1997].

no por mera práctica. «Claridad», «firmeza» y «exactitud» son (55ac) caracteres destacados del bien en relación con los conocimientos, rasgos de la verdad y del ser en el ámbito de las ciencias, de manera que ellos conforman criterios para la distinción —paralela a la de los placeres (57ab)— entre ciencias puras y empíricas, donde sobresalen la logística[47] y la aritmética filosófica (diversa de la aritmética que se usa en la construcción y el comercio, *cf.* 56e–57a, cd). Todas estas ciencias tienen por objeto entidades que son idénticas a sí mismas, es decir, que representan lo opuesto a la indeterminación, propia de aquello que es contrario al bien y a la realidad (58a, *cf.* la distinción de dos clases de entidades en 53d). La realidad (58a 2–3) se opone aquí a la indeterminación y a la imprecisión de aquello que no participa en la forma del bien. El concepto del ser que Platón introduce aquí es el que remite a las nociones de orden y medida. No puede sorprendernos, entonces, que Sócrates anteponga la dialéctica a todas las ciencias exactas *(cf.* 58ae), en cuanto la dialéctica es el conocimiento de la estructura de las ideas[48] y su nivel epistemológico está garantizado por el hecho de que ella conoce la estructura con la cual operan las ciencias exactas. La preeminencia de la dialéctica es correspondiente a la que, en relación con la *nóesis* y su función dialéctica, se le atribuye a esta ciencia de la estructura de la realidad en el segmento más elevado de la Línea, en *República* VI.[49] La dialéctica es la ciencia que estudia y se ordena ella misma según el *lógos* de las formas *(Phlb.* 58d 6–e 1).

En el *Filebo* se trata, ante todo, de tomar una «decisión» *(Phlb.* 59d 7, 64d 1[50]). La dificultad de esa decisión reside en que ella tiene que adecuarse a la forma que confiere realidad a todo lo que es; la decisión se toma, entonces, en favor de una mezcla, en tanto sólo la mezcla en la vida humana puede satisfacer y asimilar la vida de esta clase de organismo a la condición de suficiencia (60c), que es un rasgo del bien.[51] Esto significa que ni la razón ni el placer, por sí mismos y sin mezcla mutua, pueden suministrar el bien al hombre. Esta elección de la vida combinada como la mejor para el hombre está hecha en referencia a la realización de los rasgos del bien. Así, Sócrates

47 «Logística» significa aquí la ciencia del cálculo, distinta de la ciencia de la operación con números. *Cf.* Gadamer [1983], p. 161 s. n.

48 Parece bastante claro en este punto, atinente a la diferencia epistemológica entre matemática y dialéctica, que en el *Phlb*. Platón no se propone desarrollar una «teoría de la ciencia». El rango superior de la dialéctica resulta aquí apenas fundamentado y todo el tratamiento parece remitir a otro más exhaustivo, que no se encontrará totalmente en el clásico pasaje de *R*. VI–VII. *Cf.* Gadamer [1983], p. 164 s.

49 Sobre esto *cf.* Krämer [1972a]; Gaiser [1986].

50 *Phlb*. 55c 9: κρίσις *(codd.)*, κρᾶσις (Schleiermacher, Diès, Migliori).

51 Para la «entrega de premios» *cf.* Gadamer [1983], p. 165–175; D. Frede [I.C. 1997], p. 342–372.

enfatizó antes en el diálogo que poco de algo puro es más efectivo y mejor que mucho de algo corrupto (52e–53c). Es preciso, por consiguiente, hacer una selección de los placeres y los conocimientos más puros para confirmar que la autosuficiencia e independencia de la vida humana proviene de la producción de una mezcla correcta y auténtica, *i.e.* de un mixto donde los constitutivos se combinan correctamente y sin rechazarse, y donde la presencia de alguno de ellos no obstaculiza la de otro que ha sido seleccionado. Si no se produce una síntesis entre las mejores partes de ambos componentes, el placer y los conocimientos impuros instaurarán en la vida humana factores de dependencia y heteronomía —con respecto a la satisfacción salvaje de necesidades sensibles o con referencia a la inestabilidad de los fenómenos sensibles, de los cuales se ocupan las ciencias empíricas—. La decisión sobre la mejor forma de vida para el hombre tiene que tomarse, por ende, apelando a un conocimiento del bien (61a 4–6, 64a 2–3, 65a). Pero qué es el bien resulta siempre lo más difícil de determinar. Sin embargo, la vida buena, la vida mezclada correctamente, nos expone los caracteres del bien (61ab). Este pasaje no representa un *circulus in probando*, como si para definir lo que es la vida buena necesitáramos un conocimiento previo del bien sólo asequible en la vida buena, mientras que para hallar un ejemplar de esta última nos haría falta un conocimiento del bien que, sin embargo, sólo con la experiencia de esa vida nos resultaría accesible. Mediante esta correlación entre bien y vida buena, Platón llama la atención sobre la orientación racional que ponemos constantemente en juego en nuestro comportamiento y sobre la vigencia de cierto conocimiento del bien que ya nos pertenece en el ejercicio de nuestra facticidad. Pues tomamos decisiones sobre nuestra propia vida, apelando a los datos que provienen de cierta orientación a lo mejor. El *Filebo* no abandona, empero, a esa sola orientación la importante decisión que hay que tomar para configurar una buena vida humana, sino que a través del esclarecimiento de la constitución estructural de la vida fáctica se disponen los materiales para tomar una decisión racional en favor del bien humano. Pues el ser y el bien se representan en el orden, la estabilidad y la proporción de la vida del hombre, y toda formación, todo devenir se definen por hallarse en relación con la cumplimentación de aquello que orienta el proceso. Así puede servir como una ayuda en nuestra decisión observar el carácter de la vida bien mezclada (61d 4–9) en la realidad generada.

Hacia el final del diálogo, Platón destaca formas del bien en toda κρᾶσις: μετριότης, συμμετρία, μέτρον (64de). Tales son los caracteres que aseguran el ser, la permanencia y la estabilidad de cualquier cosa que es un tercero, cuyo aspecto es καλός, en tanto la belleza es una aparición del bien (64e 5–6). Los conceptos de virtud y belleza (65e) definen la aparición o concreción del bien en la estructura de la facticidad humana. Como forma de las entidades, el bien

posee una validez diferenciada de acuerdo con los distintos tipos de entidades en que se realiza. κάλλος, συμμετρία, ἀλήθεια (65a 2) son tres[52] apariciones conjuntas o una tríada de formas concretas de la forma única del bien[53] cuya unidad consiste en su formalidad o en el hecho de que representa la forma misma de las múltiples estructuras de orden realizadas (μιᾷ [...] ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν 65a 1, ἓν 65a 3, σύντρισι λαβόντες 65a 2[54] remite, tácitamente, al antecedente del numeral: ἰδέαις). En este sentido, la idea del bien es la causa (65a 3) de la realidad hacia la que tienden las cosas mezcladas, es el fundamento del bien concreto que se realiza (65a 4–5) en cada tercero (65a 4). A partir de aquí puede resultar comprensible que esta idea no resulte accesible de la misma manera en que lo es una de las entidades compuestas, sino que tiene que aprehenderse en ciertos caracteres de las entidades. Similarmente a lo que sucede en la *República*, en el *Filebo* se demarca la dimensión de un más allá de las entidades, de una naturaleza que es la posibilidad articulada en toda realidad (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις *Phlb*. 64e 5), una potencia que se efectiviza en distintas formas y constituye la forma misma de la realidad. El bien es la medida que mide y que puede aprehenderse en lo medido como su carácter esencial; no es completamente aprehensible en una configuración concreta, pues debe ser, de alguna manera, una potencialidad pura para poder organizar todas las realizaciones diferentes. Una manera adecuada de aprehender semejante naturaleza es perseguir sus huellas, buscar sus caracteres en los órdenes particulares que la ponen de manifiesto.[55]

El *noûs* es también causa, pero de la actualización de la causalidad del bien en todo lo que es. La razón es, en ese sentido, algo bello (65be). Platón confirma, a través de esta rápida morfología de la razón, la preeminencia de ésta, que la hace ser elegida para el segundo premio, cuyo obsequio consiste en la entrega de la responsabilidad en la ejecución de la vida feliz (66ab). Pero, además, en el diálogo es bastante claro algo que la corrección de una línea textualmente controvertida ha oscurecido: la razón no se elige[56] sino porque, frente al placer y sus ofertas, la vida buena y esclarecida escoge la naturaleza del ser y

52 *Cf*. Gadamer [1983], p. 169 ss.

53 Estas concreciones destacadas del *agathón* ocuparán el segundo orden en la jerarquía de los bienes *(Phlb*. 66b 1–3).

54 σὺν τρισὶ *(m*ss.), σύντρισι (Badham, Diès).

55 *Cf*. Gadamer [1991a], p. 192 s.

56 En este contexto, νοῦς y φρόνησις ocupan el tercer puesto en el podio de los factores elegidos para componer la vida buena, detrás del bien y sus formas concretas *(cf. Phlb*. 66ac, 67a). En cuarto lugar, Sócrates alista a lo que habría que entender como actividades intelectivas: ciencia, técnica y opinión correcta *(cf*. 66b 9–c 2), análogas a las concreciones del bien, que ocupan el segundo puesto.

sus formas: «la medida» (66c 7, 64d 9), «lo mesurado» (66a 8; *Plt*. 284e 6) y «lo oportuno» *(Phlb*. 66a 8; *Plt*. 284e 7). Ellos constituyen caracteres que, en comparación con el devenir y su naturaleza destructora —en la medida en que el devenir exista separado[57]—, representan la naturaleza de lo eterno (τὴν ἀίδιον[58]), algo que en nuestra vida fulgura sólo ocasionalmente.[59]

Apéndice

¿Qué son los cuatro géneros platónicos? Géneros del ente e ideas

Los cuatro géneros del *Filebo* representan los elementos formales–estructurales de las entidades. Esta interpretación tiene un considerable apoyo textual, como he tratado de destacar a lo largo del presente capítulo. ¿Qué hay que entender por «las entidades» en este contexto? es la interrogación que ha suscitado una intensa discusión entre los comentadores. Una cara de esa discusión reside en tratar de determinar a cuál de los cuatro géneros deben subordinarse las ideas platónicas. Algunos intérpretes negaron la presencia de la teoría de las ideas en el *Filebo*, con lo cual «las entidades» dejó de ser una expresión que designa aquí lo mismo que solía designar en los diálogos que exponen la teoría clásica de las formas, para pasar a referirse, ahora, a los fenómenos sensibles cuya estructura sería explicada por la doctrina de los cuatros géneros. En esa dirección va la interpretación de Gosling.[60]

57 Sólo los placeres exentos de dolor admiten el dominio de la medida y de la razón, y son aceptados en el quinto y último lugar de la selección de los factores de la vida buena, selección que se hace según la connaturalidad (συγγενεῖα) con el ἀγαθόν *(Phlb*. 66c).

58 Sobre el texto de *Phlb*. 66a 8–9 *cf*. Diès, *ad loc*. Leo τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν *(codd*., Estobeo, Eusebio, Friedländer, Gosling, Migliori; otra lectura presentan Burnet y Taylor). La posición antepuesta de φύσιν ἀίδιον (Gosling: τὴν φύσιν ἀίδιον ᾑρῆσθαι) o postpuesta al verbo (Friedländer) puede ser discutible. Diès imprime (dando la indicación: *i.m. W*.): τινὰ ἥδιον (*cf*. [I.C. 1966[4]], LXXXIX n. 3), lo que desplaza el acento del pasaje. A favor de conservar τοιαῦτα (66a 8) *cf*. Friedländer, [1975[3]], p. 493 n. 76. περὶ + acus. tiene un significado local (Hackforth): «en la región de». Entonces, el texto dice: es necesario que sea admitido lo primero (66a 7) en la región de la medida..., y de todas las cosas cuantas adquieren/toman/poseen la naturaleza eterna/la forma de lo eterno. Además, φύσιν sería aquí obj. y no suj.; τοιαῦτα podría colocarse, tal vez, mejor detrás de χρὴ.

59 Para la clasificación de los bienes *cf*. Diès [I.C. 1966[4]], LXXXIV ss.; Bury [I.C. 1897], apéndice B; Friedländer [1975[3]], p. 327 s.; D. Frede [I.C. 1997], p. 362–369.

60 Para una discusión clásica del tema *cf*. Boussolas [1952], A (cinco interpretaciones sobre la relación géneros del ente–ideas).

D. Frede criticó el diagnóstico de una conexión superficial entre el pasaje que trata la estructura dialéctica del género y el que aborda los cuatro tipos de géneros (contra Striker[61]). Esta comentadora ve la más clara vinculación entre los dos pasajes en el método de la división, aplicado —por cierto, con dispar intensidad, algo que Frede intenta explicar también— en cada uno de ambos pasajes.[62] Aunque correcto, este juicio me parece algo incompleto. Pero, posteriormente, y sumándose a la opinión ya anticipada por Diès, Frede llega a sostener que los cuatro géneros representan ideas de un alcance que cubre entidades del más diverso tipo,[63] lo que hace a su interpretación más ajustada al *status* universal que posee la anatomía de las entidades, representada por la teoría de los cuatro géneros.

A la luz de estas consideraciones, la demanda acerca del género particular al que se subordinarían las ideas provoca, entre otros, el enredo de tener que salir a buscar una realidad aparte de las ideas para el *ápeiron*. En esta dirección, y apoyándose en algunos textos antiguos, se arriba a la ubicación de las formas en el género de *tò péras* y se reserva para *tò ápeiron* el ámbito que el *Timeo* califica como el género donde entran las copias de las ideas: la χώρα (Ross, Hackforth). No puede dejar de llamar la atención el acercamiento a un típico análisis aristotélico que se efectúa así, al asimilar la teoría metafísica de los géneros, presentada en el *Filebo*, a la doctrina física de las cuatro causas.[64] A mi juicio, esta interpretación desquicia el carácter estructural–universal de los géneros platónicos. «Las entidades» es un nombre que, en este contexto, debe designar, en primer lugar, *ideas* —con lo cual puede tomarse estrictamente el concepto de las «especies» de un «género», que recorre el diálogo—, pero también los particulares aprehensibles por intermedio de las formas, como también he tratado de destacar anteriormente. Además, he intentado sostener que los géneros no pueden ser formas como hombre, animal o belleza etc., en cuanto aquéllos representan los elementos estructurales de que se compone la realidad, incluidas las formas.

Parece posible, además, considerar los cuatro géneros del *Filebo* como una clasificación conceptual de las ideas (Diès, Striker). En efecto, es factible que los géneros abarquen tanto ideas que expresan, conceptualmente, algo limitado *(e.g.* τὸ μέτρον), como también otras que significan algo indeterminado *(e.g.*

---

61 *Cf.* D. Frede [I.C. 1997], p. 202 ss., 205 ss.

62 *Cf.* D. Frede [I.C. 1997], p. 203 s.

63 *Cf.* D. Frede [I.C. 1997], p. 209–211. Frede destaca que los cuatro géneros no corresponden a lo que denominamos conceptos generales, sino que pertenecen al tipo de los conceptos formales (p. 208).

64 Para una clasificación de cuatro opiniones sobre lo que son ἄπειρα y una crítica a la interpretación que menciono en el texto *cf.* Striker [1970], p. 42 ss.

τὸ θερμόν) y otras formas que clasifican cosas mezcladas *(e.g.* ἡ ἀρετή[65]), así como una cuarta clase de formas que reúne entidades con el carácter de la causa *(e.g.* ὁ νοῦς). Esto constituye una clasificación conceptual de las entidades que parece tener puntos en común con algunos informes académicos acerca de la reducción categorial de las ideas. Sin embargo, las ideas son entidades en sí, lo que implica que poseen caracteres formales opuestos a los correspondientes al género de lo ilimitado; pero Platón afirma la existencia de ideas de cosas que poseen el carácter de lo indeterminado y parece asumir que hay formas (lo cálido, lo frío) que, conceptualmente, deben guardar una relación con lo indeterminado para poder constituir, precisamente, la forma que explica realidades de este tipo. El análisis conceptual de las formas, que, desde un punto de vista específico, arroja distintas clases de ideas, no puede colisionar con el carácter formal de entidades como las ideas, que representan realidades ordenadas e independientes,[66] si Platón sostuvo una ontología de las ideas consistente en este punto, tal como he tratado de mostrarlo en el presente estudio.

Pero, además, las formas no son el principio de la unidad y, si bien constituyen estructuras de orden en el sistema de las formas y en relación con los fenómenos sensibles, no se identifican con la medida o la unidad, como tal, sino que, como corresponde a toda *ousía*, también las formas son portadoras del límite junto a lo ilimitado, que en ellas se presenta ordenado. Esta constitución anatómica de las ideas se hace claramente comprensible en las divisiones, y es lo que explica el pasaje metodológico sobre la *diaíresis* en el *Filebo*, destacando los componentes de unidad y multiplicidad del *eîdos.*[67] Por otro lado, Platón no parece creer que haya contradicción alguna en el hecho de que tanto las formas como una armonía musical sean clasificables como síntesis de una multiplicidad, desde el punto de vista de su composición, aunque ambas cosas pertenecen a distintas clases de entidades.

---

65 Para la doctrina de la *areté* como μέσον τῶν ἐσχάτων (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις) *cf*. Krämer [1959], p. 288 ss., 294 s. (sobre *Phlb*.), II, III.

66 *Cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 207 s. (el *ápeiron* es un género y, con ello, una mónada ideal, no obstante lo cual está caracterizado por la indeterminación cuantitativa), Migliori [I.C. 1993], p. 440 ss., defiende que el *ápeiron* es una forma *(Phlb*. 16d 7, 23c, e, 24e, 25a); para su opinión sobre la relación entre géneros de las entidades e ideas en la metafísica platónica *cf*. p. 450 ss.

67 Sobre la relación *diaíresis*–teoría de los cuatro géneros Moravcsik [1979], p. 99, defiende una interpretación con la que no acuerdo. Para una discusión *cf*. D. Frede [I.C. 1997], p. 202 ss. Según la comentadora, la vinculación entre ambos temas está dada por el uso metodológico de la división en el tratamiento de los géneros y en su aplicación al análisis de la razón y el placer.

Conclusión

§ 22. Platón y la filosofía del *lógos*

A partir del esclarecimiento de la función que desempeñan los principales conceptos de la filosofía platónica tardía en la resolución del problema de la falsedad y en la elaboración de una teoría de la predicación, he pretendido mostrar el alcance epistemológico y metafísico de la dialéctica platónica tardía, examinando sus presupuestos, plausibilidades y límites en relación con su posición dentro del arco desplegado por el eleatismo, que alcanza hasta la teoría aristotélica de la sustancia. He tratado de identificar como el principal núcleo de desarrollo teórico de la filosofía de Platón el intento por elaborar una teoría del *lógos* y del ser, que se lleva cabo desde el esclarecimiento de la conflictiva posición histórica de ambos conceptos —posición que proviene de la filosofía de Parménides y Heráclito, el socratismo y la sofística— como también desde la discusión sobre la ausencia de una reflexión sistemática acerca de ambas nociones en la filosofía preplatónica. En la elaboración que los diálogos tardíos hacen del concepto del *lógos*, motivados por el problema de la falsedad, se registra el despegue de una nueva situación para la filosofía en general, lo que historiográficamente se conoce como «la época de las filosofías del *lógos*»,[1] que están representadas, ante todo, por las filosofías de Platón y Aristóteles, sin las cuales el completo andamiaje de la metafísica sería imposible

1 *Cf*. Wieland [1992^{3}], II, § 10., § 12., § 13.

de reconstruir o carecería de sustento conceptual e intuitivo. La filosofía del *lógos* tiene plena vigencia en Platón y Aristóteles como el desarrollo de una teoría de las entidades, formulada a base de la aprehensión de las mismas en el medio lingüístico. Sus filosofías del *lógos* se caracterizan por el hecho de que la teoría de las entidades se elabora privilegiando las estructuras y funciones universales, obtenidas a partir del esclarecimiento del vínculo proposicional.

Demostrar que, más allá de la pertenencia a un mismo horizonte de problemas, las dos construcciones teóricas de Platón y Aristóteles no conforman, en todo, una misma opción ni ofrecen una solución idéntica a los distintos problemas de las filosofías anteriores es un tema que aquí he abordado, tratando de reconstruir los conceptos de la filosofía platónica, en orden a examinar la tesis metafísica revisionista que encarna la dialéctica platónica de las formas con relación a la teoría aristotélica de la sustancia. Considerando la recepción que hacen, la deuda que mantienen y la superación que efectúan las posiciones de Platón y Aristóteles respecto del eleatismo se puede determinar mejor e, incluso, comparar las tesis fundamentales de cada una de ellas, que divergen entre sí. Aristóteles criticó sistemáticamente la univocidad del ser; a partir de allí elaboró una serie de enfoques metodológicos alternativos y generó conceptos ontológicos y epistemológicos que llevaron adelante el programa de una aprehensión de las entidades bajo el esquema categorial y, en la metafísica madura, bajo el análisis modal (potencia y acto). Estos logros aristotélicos han sido estudiados desde hace mucho tiempo por la investigación especializada. El nivel reflexivo con que Platón afronta su propia controversia con el eleatismo, así como los resultados metodológicos y metafísicos por él obtenidos, en cambio, son aspectos escasamente reconocidos hasta hoy en su plena singularidad y envergadura teórica.

Uno de los principales rasgos de la filosofía del *lógos* consiste en la convicción de que es imposible seguir planteando problemas objetivos sin esclarecer nuestras intuiciones y presuposiciones lingüísticas. De ello se siguen exigencias teóricas y criterios metodológicos para toda formulación filosófica, que aquí he tratado de identificar para el caso particular de Platón. Otro rasgo propio de esta clase de filosofías se reconoce en su indiferencia ante el problema de la vinculación entre lo ideal–universal y lo individual–sensible; la posición realista que asumen estas filosofías trata de demostrar que ambos polos no conforman ámbitos separados de objetos. Antes bien, en cuanto en el platonismo las entidades sensibles se explican como fenómenos, aquello que conforma el respecto de nuestra comprensión se aprehende como idea y la estructura de las ideas se reduce a principios, es decir, en tanto las distintas clases de entidades se definen, en cuanto a su funcionamiento, en términos de relación, esta filosofía puede conservar y dar sustento teórico a importantes intuiciones ordinarias.

La filosofía platónica del *lógos* surge a partir de una controversia con el eleatismo, como resultado de la cual, para Platón, la realidad sensible no es ya la ausencia de una identidad sin resquicio, sino que representa, sensiblemente, un orden normativo–ideal, cuya estructura está dada por la combinación entre la unidad y la pluralidad. La dialéctica y la metodología de la *diaíresis* constituyen la versión platónica del *lógos* de esa estructura. La *epistéme* dialéctica es la afirmación del carácter irreducible de los dos elementos, con cuya asunción despunta esta nueva concepción; ambos factores estructurales de la realidad permiten explicar la participación de los fenómenos sensibles en las ideas y dar cuenta de la constitución misma de las formas. El método de la *diaíresis* —a través del cual podemos conocer una realidad esencialmente sintética—, la doctrina de los géneros superiores —mediante la cual se fundamenta la posibilidad de la combinación dialéctica de las ideas— y la postulación de los números ideales y los principios del uno y la díada indefinida —entendidos como la infraestructura formal del *eîdos*— representan serios intentos de un dominio especulativo de la realidad por parte de esta filosofía.

Las aporías que revela la falta de una explicación suficiente de la falsedad, así como la carencia de una teoría completa de la predicación en las filosofías anteriores condujeron a Platón a un esclarecimiento del *lógos*, entendido como base para toda teoría de las entidades. Así, la hipótesis de las ideas se desarrolla en una metafísica de los principios, en cuanto el manejo reflexivo del *lógos* requiere la tematización del sentido expresado en su operación con formas. Encontramos allí una localización histórica del concepto de metafísica, cuyos rasgos no coinciden con los de una aprehensión objetivante del sentido del ser, con un privilegio del *ens* y una metafísica de la presencia. Convirtiendo el «es» predicativo y el veritativo en base para una teoría elemental de la forma proposicional y de los correlatos extralingüísticos del *lógos*, Platón es el filósofo que, dentro de los márgenes de la lógica tradicional, constituida a partir del privilegio de un determinado esquema proposicional, se opone, de antemano, al predominio de la presencia y al desplazamiento hacia una *epistéme* fallida, que coloca el objeto en el lugar de su sentido, falseando la motivación de la metafísica en tanto esclarecimiento del ente *qua lógos* o en tanto investigación del sentido del ser.

Referencias bibliográficas

I. Platón

I. A. Obras

A. 1. Platon. *Werke* in acht Bänden. Hrsg. v. G. Eigler. griechisch u. deutsch. (Texto griego tomado de la Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Société d'Éditon «Les Belles Lettres»; trad. alemana tomada de Platons *Werke* v. Fr. Schleiermacher (*et alii*)). Darmstadt 1977 ss. (Wissenschaftliche Buchgesell-schaft).
A. 2. Platonis *Opera*. 5 vol. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxonienis. Oxford 1900–1907.
Tomus I. Tetralogias I–II continens. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1995.
A. 3. *Testimonia platonica. Quellentexte zur Schule und zur mündlichen Lehre Platons.* Konrad Gaiser. Editado como *Anhang* en K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1968[2]

I. B. Comentadores antiguos

Proclo: *Commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita, interprete G. de Moerbeka. Ed. R. Klibansky et C. Labowsky. Corpus Platonicum Medii aevi, Plato Latinus 3. 1953.

——— *in Platonis Parmenidem Commentarium.* Ed. V. Cousin. Paris 1864[2].

I. C. Ediciones, comentarios y traducciones

Adam, J. [1963[2]] *The* Republic *of Plato.* 2 vol. Edition with critical notes, commentary and appendices. Introduction D. A. Rees. Cambridge.

Apelt, O. [1922[2]] *Platons Philebos*, *übersetzt u. erläutert* v. O. A. Leipzig.

Bluck, R. [1961] Plato's *Meno*, *edited with an Introduction, Commentary and an Appendix* by R. S. B. Cambridge.

——— [1975] Plato's *Sophist, a Commentary*. Edited by G. C. Neal. Manchester.

Bostock, D. [1991] (1988) *Plato's* Theaetetus. New York.

Brisson, L. [1994] *Le même et l'autre dans la stucture ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon* par L. B. Seconde édition revue, pourvue de Corrigenda, d'Addenda révisés et surtout d'une Bibliographie analytique nouvelle. International Plato Studies 2. Sankt Augustin.

Bury, R.G. [1897] *The* Philebus *of Plato*. *Edited with introduction, notes and appendices* by R. G. B. Cambridge.

Campbell, L. [1883] *The* Sophistes *and* Politicus *of Plato, with a revised Text and English notes*. Oxford.

——— [1867] *The* Theaetetus *of Plato, with a revised text and English notes*. Oxford.

Cordero, N.L. [1992] (1988) *Diálogos* V. *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*. Trad., introd. y notas por Mª. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Biblioteca Clásica Gredos 117. Madrid: Gredos.

Cornford, F.M. [1991[2]] *La teoría platónica del conocimiento*. *Traducción y comentario de* Teeteto *y* El Sofista (*Plato's Theory of Knowledge. The* Theaetetus *and the* Sophist *translated with a running comentary*. London 1935). Barcelona: Paidós, trad. N. L. Cordero y M. D. del. C. Ligatto.

——— [1989] *Platón y Parménides (Plato and Parmenides. Parmenides'* Way of Truth *and Plato's* Parmenides*. Translated with an introduction and a running commentary.* London 1939). Madrid: Visor, trad. F. Giménez García.

——— [1956] (1937) *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato translated with a running commentary*. London.

Diès, A. [1966[4]] Platon *Oeuvres Complètes*. Tome IX, 2e Partie, *Philèbe*, *Texte établi et traduit* par Auguste Diès. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Budé. Paris.

——— [1969] (1925) Platon *Le Sophiste*. *Oeuvres Complètes* VIII,3. Texte établi et traduit par A. Diès. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Budé. Paris.

Dodds, E.R. [1959] Plato *Gorgias*, a revised Text with Introduction and Commentary by E. R. D. Oxford.

Frede, D. [1997] Platon, *Philebos*. *Übersetzung und Kommentar*. III 2. Platon, *Werke*. *Übersetzung und Kommentar*. Im Auftrag der Kommission für klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literartur zu Mainz, herausgegeben v. Ernst Heitsch und Carl Werner Müller. Göttingen.

Gosling, J.C.B. [1975] Plato, *Philebus*. *Translated with Notes and Commentary* by J. C. B. G. Oxford.
Hackforth, R. [1958] *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the* Philebus*, with Introduction and Commentary* by R. H. Cambridge.
——— [1972[2]] Plato' s *Phaedo. Translated with an Introduction and Commentary*. Cambridge.
Martin, T.–H. [1981] (1841) *Études sur le «Timée» de Platon*. 2 vol. Paris.
McDowell, J. [1983[4]] Plato, *Theaetetus. Translated with Notes*. Oxford.
Migliori, M. [1996] *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico–filosofico al «Politico» di Platone.* Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 52. Milano.
——— [1990] *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 12. Milano.
——— [1993] *L'uomo fra Piacere, Intelligenza e Bene. Commentario storico–filosofico al «Filebo» di Platone*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 28. Milano.
Miller, M.H. Jr. [1986] Plato's *Parmenides*. *The Conversion of the Soul*. Princeton.
Movia, G. [1991] *Apparenza, essere e verità. Commentario storico–filosofico al «Sofista» di Platone*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 16. Milano.
Rosen, S. [1983] Plato's *Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven/London.
Seligman, P. [1974] *Being and Not–Being: An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague.
Skemp, J.B. [1961[2]] *Plato's* Statesman, *a translation of the* Politicus *of Plato with introductory Essays and Footnotes* by J. B. S. London.
Taylor, A.E. [1928] *A Commentary on Plato's* Timaeus. Oxford.
——— [1956] *Plato*, Philebus *and* Epinomis. Translation and Introduction by A.E.T. Ed. R. Klibansky. London/New York.
——— [1961] *Plato, The* Sophist *and the* Statesman. Ed. R. Klibansky and Anscombe. London.

II. Aristóteles

II. A. Obras

A 1. *Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus. Editio Altera. Addendis instruxit Fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon. 5 vol. Berlin 1960 ss.
A. 2.
——— *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio–Paluello. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1964.
——— *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio–Paluello. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1949.
——— *Du Ciel*. Texte établi et traduit par P. Moraux. Collection des Universitaires de France publiée sous le patronage de l'Association G. Budé. Paris 1965.
——— *De anima.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1956.
——— *De la Génération et de la Corruption*. Texte établi et traduit par Charles Mugler. Collection des Universités de France publiés sous le patronage de l' Association G. Budé. Paris 1966.

——— *Dialogorum fragmenta*. In usum scholarum selegit Ricardus Walzer. Firenze 1934.
——— *Divisiones quae de vulgo dicuntur Aristoteleae*. Ed. Mutschmann. Leipzig 1906.
——— *Fragmenta Selecta*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1955.
——— *Ethica Eudemia*. Recognoverunt brevique critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay. Praefatione auxit J. M. M. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1991.
——— *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1894.
——— *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger. Walter Leszl [traductor y autor del estudio que compone el vol.]. Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». Studi XL. Firenze 1975.
——— *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1957.
——— *Physica.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1950.
——— *Protrepticus.* An Attemp at Reconstruction by I. Düring. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 12. Göteborg 1961.
——— *Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford 1991 (1970).

II. B. Comentadores antiguos

(Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae)

Alejandro de Afrodisia *in Aristotelis Metaphysicam Commentaria.* Edidit M. Hayduck. CAG I. Berlin 1891.
Amonio *in Aristotelis Categorias Commentarius.* Edidit A. Busse. CAG IV. Berlin 1895.
Juan Filópono *in Aristotelis de Anima libros commentaria.* Edidit M. Hayduck. CAG XV. Berlin 1897.
——— *in Aristotelis Analytica Posteriora commentaria*. Edidit M. Wallies. CAG XIII/III. Berlin 1909.
Simplicio *in Aristotelis Categorias commentarium*. Edidit Kalbfleisch. CAG VIII. Berlin 1907.
——— *in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit H. Diels. 2 Bde. CAG IX, X. Berlin 1882 (Bd. 1), 1885 (Bd. 2).
Siriano *in Metaphysica commentaria*. Edidit Kroll. CAG VI,1. Berlin 1902.
Tomás de Aquino *in Metaphysicam Aristotelis Commentaria.* Cura et studio P. Fr. M. R. Cathala. Tertia editio recognita. Torino 1953.

II. C. Ediciones, comentarios y traducciones modernas

Ackrill, J.L. [1963] Aristotle *Categories and De interpretatione*. *Translated with Notes and Glossary* by J. L. A. Clarendon Aristotle Series. Oxford.

Annas, J. [1988] (1976). Aristotle's *Metaphysics*. *Books* M *and* N. *Translated with an Introduction and Commentary* by J. A. Clarendon Aristotle Series. Oxford.

Barnes, J. [1993[2]] Aristotle *Posterior Analytics*. *Translated with a Commentary* by J. B. Clarendon Aristotle Series. Oxford.

Boeri, M.D. [1993] *Aristóteles*, Física. *Libros I–II*. *Traducción, introducción y comentario* por M. D. B. Buenos Aires.

Bonitz, H. [1992] (1849) *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam* (urspr. ersch. u. dem Titel Aristotelis *Metaphysica*. Recognovit et enarravit H. B. Pars Posterior. Bonn). Hildesheim/ Zürich/New York.

Detel, W. [1993]: Aristoteles *Analytica Posteriora.* Übersetzt und erläutert von W. D. Aristoteles *Werke* in Deutscher Übersetzung. Begründet v. E. Grumach, hrsg. v. H. Flashar. Bd. 3, Teil II (erster u. zweiter Halbbände). Berlin.

Oehler, K. [1997[3]] Aristoteles, *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von K. O. Aristoteles *Werke* in Deutscher Übersetzung. Begründet v. E. Grumach, hrsg. v. H. Flashar. Bd. 1, Teil I. Dritte, gegenüber der zweiten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin.

Ross, W.D. [1953[3]] *Aristotle's* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. R. 2 vol. Oxford.

——— [1960] (1936) *Aristotle's* Physics*. A revised text with Introduction and Commentary* by W. D. R. Oxford.

——— [1949] *Aristotle*'s Prior *and* Posterior Analytics. *A revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. R. Oxford.

Schwegler, A. [1960] *Die Metaphysik des Aristoteles*. *Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen*, 4 vol. Hrsg. v. A. S. Tübingen 1847–1848 (Nachdruck Frankfurt am Main).

Tricot, J. [1953] Aristote, *La Métaphysique*. *Nouvelle édition entièrement refondue, avec commenatire* par J. T. 2 vol. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris.

Vigo, A.G. [1995] *Aristóteles*, Física. *Libros III–IV*. *Traducción, introducción y comentario* por A. V. Buenos Aires.

III. Ediciones, comentarios y traducciones de otros autores antiguos

Anaxágoras

——— *Anassagora. Testimonianze e Frammenti*. *Introduzione, traduzione e commento* a cura di D. Lanza. Firenze 1966.

——— Sider, David: *The Fragments of Anaxagoras. Edited with an Introduction and Commentary*. Beiträge zur Klassischen Philologie 118. Meisenheim am Glan 1981.

Antístenes

——— Giannantoni, Gabriele. *Socraticorum Reliqueae*. *Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit* G. Giannantoni. Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico. Roma vol. II, 1983, vol. III 1985.

Doxógrafos griegos
——— *Doxographi Graeci*. *Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit* H. Diels. Berlin 1958 (1887).
Empédocles
——— *Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance* by M. R. Wright. New Haven/London 1981.
Espeusipo
——— Lang, Paulus. *De Speusippi Academici Scriptis Accedunt Fragmenta*. Bonn 1911.
——— *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* by Leonardo Tarán. Philosophia Antiqua 39. Leiden 1981.
Euclides
——— Euclidis *Opera omnia.* 4 vol. ed. H. L. Heiberg & H. Menge. Leipzig 1883–1886.
——— *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary by Sir Th. L. Heath. Second edition revised with additions. New York 1956 (1925). 3 vol.
——— Euclides *Elementos*. 3 vol. Introducción L. Vega, traducción y notas M.L. Puertas Castaños. Biblioteca Clásica Gredos 155, 191, 228. Madrid, Gredos, vol. I 1991, vol. II 1994, vol. III 1996.
Heráclito
——— Heraclitus. *Greek Text with a short commentary*. Miroslav Marcovich. International Pre–Platonic Studies 2. Second edition, including fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000). Sankt Augustin 2001.
Jenócrates
——— Heinze, Richard. *Xenokrates. Darstellung seiner Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892.
Parménides
——— Cordero, Nestor–Luis. *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie* par N.–L. C. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Cahiers de Philosophie Ancienne 2. Paris/Bruxelles 1984.
——— Tarán, Leonardo. *Parmenides. A Text with translation, commentary and critical essays*. Princeton 1965.
Plotino
——— *Opera. Enneades.* Ediderunt P. Henry et H.–R. Schwyzer. 3 vol. Museum Lessianum. Series Philosophica XXXIII–XXXIV–XXXV. Paris/Bruxelles 1951–1973.
Presocráticos
——— *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Zürich/Hildesheim. Erster Band 1992^{18} (unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951), Zweiter Band 1992^{6} (unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1952).
——— Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1983). Madrid, 1987^{2}, Gredos, trad. J. García Fernández.
Sexto Empírico
——— *Opera. Vol. III. Adversus mathematicos*. Ed. Mutschmann–Mau. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig 1912.

Sofistas
——— *I Sofisti. testimonianze e frammenti.* M. Untersteiner ed. Firenze I 1961², II 1961², III 1954, IV 1962.
Teofrasto
——— *Metaphysics*. *With an Introduction, Translation, and Commentary* by M. v. Raalte. Leiden/New York/Köln 1993.

IV. Autores contemporáneos y modernos

Brentano, F. [1931] *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg.
Descartes, R. [1897–1913] *Oeuvres.* Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 12 vol. y 1 vol. Index. Paris.
Frege, G. [1996] *Escritos Filosóficos.* Ed. e introd. J. Mosterín. Barcelona, Crítica, trad. U. Moulines.
——— [1994⁷] *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Hrsg. v. G. Patzig. Göttingen.
[1996a] *Los fundamentos de la Aritmética*, en Frege [1996], p. 29–114.
——— [1994⁷a] «Über Begriff und Gegenstand», en Frege [1994⁷], p. 66–80.
——— [1994⁷b] «Über Sinn und Bedeutung», en Frege [1994⁷], p. 40–65.
Gadamer, H.–G. [1996⁶] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I. Gesammelte Werke* Bd. 1. Tübingen.
——— [1986] *Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register. Hermeneutik II. Gesammelte Werke* Bd. 2. Tübingen.
Hacking, I. [1990] «Natural Kinds», en *Perspectives on Quine*. R. Barret and R. Gibson (eds.). New York, p. 129–143.
Hartmann, N. [1949⁴] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin.
Heidegger, M. [1989²] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (Marburger Vorlesung Sommersemester 1927). *Gesamtausgabe* II. Abteilung. Bd. 24. Hrsg v. Fr.–W. v. Herrmann. Frankfurt.
——— [1995²] *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26). *Gesamtausgabe* II. Abteilung. Bd. 21. Hrsg. v. W. Biemel. Frankfurt am Main.
——— [1994a] «Moira (Parmenides VIII, 34–41)», en Heidegger [1994]. p. 223–248.
——— [1989⁵] (1961) *Nietzsche* II. Pfullingen.
——— [1995²] *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923). Gesamtausgabe II. Abteilung. Bd. 63. Hrsg. v. K. Bröcker–Oltmanns. Frankfurt am Main.
——— [1985] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22). *Gesamtausgabe* II. Abteilung. Bd. 61. Hrsg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker–Oltmanns. Frankfurt am Main.
——— [1992] *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25). *Gesamtausgabe* II. Abteilung. Bd. 19. Hrsg. v. I. Schüssler. Frankfurt am Main.
——— [1978²a] «Platons Lehre von der Wahrheit», en Heidegger [1978²], p. 201–236.
——— [1988²] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925). *Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Marburger Vorlesungen 1923–1944. Hrsg. v. P. Jaeger. Frankfurt am Main.

——— [1986[16]] *Sein und Zeit*. Tübingen.
——— [1994] *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart.
——— [1988] *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32). *Gesamtausgabe* II. Abteilung. Bd. 34. Hrsg. v. H. Mörchen. Frankfurt am Main.
——— [1978[2]] *Wegmarken*. Frankfurt am Main.
Husserl, E. [1992] *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. E. Ströker. Bd. 1. *Philosophie der Arithmetik*. Text nach *Husserliana* XII (Hrsg. v. L. Eley). Hamburg.
Kant, I. [1983] (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. En *Werke* in sechs Bänden. Bd. II. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt.
Patzig, G. [1986] «Proposición y hecho» («*Satz und Tatsache*» (1964)), en *Hechos, normas, proposiciones. Ensayos y conferencias* (*Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge*. Stuttgart 1980). Barcelona: Alfa, trad. J. M. Seña, revis. E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, p. 11–44.
Quine, W.V.O. [1984] «Acerca de lo que hay», en *Desde un punto de vista lógico* (*From a Logical Point of View.* Harvard 1953.). Buenos Aires 1984, Orbis (Barcelona 1962, Ariel), trad. M. Sacristán, p. 25–47.
——— [1986] «Géneros naturales», en *La relatividad ontológica y otros ensayos* (*Ontological Relativity and other Essays*. New York 1969). Madrid 1986, Tecnos, trad. M. Garrido y J. Ll. Blasco, p. 147–176.
——— [1968] *Palabra y Objeto* (*Word and Object*. Cambridge (Mass.) 1960). Barcelona, Labor, trad. M. Sacristán.
Russell, B. [1948] *Los principios de la matemática* (*The Principles of Mathematics*). Buenos Aires, Espasa–Calpe, trad. J. C. Grimberg.
——— [1910] «Sobre la naturaleza de la verdad y la falsedad», en *Ensayos filosóficos* (*Philosophical Essays*. London 1935). Madrid 1969[2], Alianza, trad. J. R. Capella, p. 213–231.
Ryle, G. [1961] «Categories», en *Logic and Language* (Second Series). A. G. N. Flew (ed.). Oxford, p. 65–81.
Strawson, P.F. [1983] Ensayos lógico–lingüísticos (Logico–Linguistic Papers. London 1971). Madrid, Tecnos, trad. A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva.
——— [1963] (1959) *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*. London.
Tugendhat, E. [1994[6]] *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main.

V. Bibliografía crítica específica

Ackrill, J.L. [1957] «Plato and the Copula: *Sophist* 251–9», en Allen [1968] (ed.), p. 207–218.
——— [1955] «*Symploke Eidon*», en Allen [1968] (ed.), p. 199–206.
Allen, R.E. [1960] «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», en Allen [1968] (ed.), p. 43–60.
——— [1970] «The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides*». *Class. Philol*. 65, p. 30–34.

——— [1968] (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. by R. E. A. London (third impression).
Annas, J. [1977] «Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms». *Phron*. XXII, p. 146–160.
——— [1987] «Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles», en Graeser [1987] (ed.), p. 131–147.
Anton, J. y Preus, A. [1989] (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III*. New York.
Apelt, O. *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leizig 1891.
——— [1891a] «Die Ideenlehre in Platons Sophistes», en Apelt [1891], p. 67–99.
——— [1891b] «Die Kategorienlehre des Aristoteles», en Apelt [1891], p. 101–216.
Aubenque, P. [1991] (ed.) *Études sur le* Sophiste *de Platon*. Publiée sous la direction de Pierre Aubenque. Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico XXI. Roma/Napoli.
——— [1994] (1962) *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris.
——— [1991a] «Une occasion manquée: la génese avortée de la distintion entre l''étant' et le 'quelque chose'», en Aubenque [1991] (ed.), p. 365–385.
Becker, O. [1957] *Das mathematische Denken der Antike*. Studienhefte zur Altertumswissenschaft 3.
——— [1938] «Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen». *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*. Abt. B: Studien 4, p. 464–501.
——— [1963] «Versuch einer neuen Interpretation der platonischen Ideenzahlen». *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 45, p. 119–124.
——— [1965] (ed.) *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*. Hrsg. v. O. B. Wege der Forschung Bd. XXIII. Darmstadt.
Berti, E. [1977] *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*. Saggi di una nuova storia della filosofia. Padova.
——— [1975a] «Dialettica e Principi nel *Filebo* di Platone», en Berti [1975], p. 329–346
——— [1964] «Eine neue Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons», en Wippern [1972] (ed.), trad. G. Jappe y J. Wippern, p. 240–258.
——— [1987] «Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la *Métaphysique*», en Graeser [1987] (ed.), p. 11–31.
——— [1975] *Studi aristotelici*. L'Aquila.
——— [1965] «Über das Verhältnis von literarischem Werk und ungeschriebener Lehre bei Platon in der Sicht der neueren Forschung», en Wippern [1972] (ed.), p. 88–94.
Bestor, T.W. [1980] «Plato's Semantics and Plato's 'Parmenides'». *Phron.* XXV, p. 38–75.
Bluck, R.S. [1957] «False statement in the *Sophist*». *Journ. of Hel. Studies* 57, p. 181–186.
——— [1956] «Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross», en Allen [1968] (ed.), p. 33–41.
Bolton, R. [1975] «Plato's Distinction between being and becoming». *Rev. of Metaph*. XXIX,1, p. 66–95.
Bonitz, H. [1968] (1886[3]) *Platonische Studien.* Hildesheim.
——— [1967] *Über die Kategorien des Aristoteles*. Darmstadt. Unveränderter reprografische Nachdruck aus: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.–hist. Kl. 10. Bd., Wien 1853, p. 591–654.

Boussolas, N.–I. [1952] *L'être et la compositon des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. Paris.

Brandis, C.A. [1823] *De perditis Aristotelis Libris de Ideis et de Bono*. Bonn.

Brandwood, Leonard: [1990] *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge.

Bravo, F. [1995] «La ontología de la definición en el *Político* de Platón», en Rowe [1995] (ed.), p. 76–89.

Brentlinger, J.A. [1963] «The Divided Line and Plato's 'Theory of Intermediates'». *Phron*. VIII, p. 146–166.

Brisson, L. [1995] [1993] «Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon». *Méthexis* VI, p. 11–36.

——— [1998] «Vernunft, Natur und Gesetz im zehnten Buch von Platons *Gesetzen*», en Havlícek/Kafík [1998] (eds.), p. 182–200.

Bröcker, W. [1949] «Plato über das Gute», en Wippern [1972] (ed.), p. 217–239.

Brown, L. [1986] «Being in the *Sophist*: A Syntactical Inquiry». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, p. 49–70.

Brunschwig, J. [1971] «EE I 8, 1218a 15–32 et le Περὶ τἀγαθοῦ», en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969). Hrsg. v. P. Moreaux u. D. Harlfinger. Peripatoi. Philologisch–Historische Studien zum Aristotelismus Bd. 1. Berlin, p. 197–222.

Burkert, W. [1962] *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Erlanger Beiträge zur Sprach– und Kunstwisssenschaft 10. Erlangen.

Burnyeat, M.F. [1987] «Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion», en Graeser [1987] (ed.), p. 213–240.

Calvo, T. y Brisson, L. [1997] (eds.) *Interpreting the Timaeus–Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers. International Plato Studies 9. Sankt Augustin.

Casertano, G. [1995] «Il problema del rapporto nome–cosa–discorso nel *Politico* (277–87)», en Rowe [1995] (ed.), p. 141–154.

Cattanei, E. [1996] Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 53. Milano.

——— [1990] «I metodi della metafisica platonica–accademica 'generalizzante' ed 'elementarizzante' nei libri "M" e "N" della *Metafisica* di Aristotele». *Riv. di Filos. Neo–Scolastica* LXXXII/2–3, p. 183–213.

——— [2002] «Perché la matematica è una scienza? Spunti per una risposta in Aristotele». *Ordia prima* I, p. 127–139.

Cavini, W. [1995] «Naming and Argument: Diairetic Logic in Plato's *Statesman*», en Rowe [1995] (ed.), p. 123–138.

Cherniss, H. [1946[2]] *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Volume I. Baltimore.

——— [1977a] «Plato as Mathematician», en Cherniss [1977], p. 395–425.

——— [1977] *Selected Papers*. Edited by L. Tarán. Leiden.

——— [1936] «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», en Allen [1968] (ed.), p. 1–12.

——— [1957] «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», en Allen [1968] (ed.), p. 339–378.

——— [1945] *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley/Los Angeles.

Cleary, J.J. [1995] *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. Philosophia Antiqua LXVII. Leiden/New York/Köln.

Code, A. [1986] «Aristotle: Essence and Accident», en *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*. R.E. Grandy and R. Warner (eds.), Oxford, p. 411–439.

Cohen, M.S. [1973] «Plato's Method of Division», en Moravcsick [1973] (ed.), p. 181–191.

Cook Wilson, J. [1904] «On the platonist doctrine of the "ἀσύμβλητοι ἀριθμοί" ». *Class. Rev*. 18, p. 247–260.

Cornford, F.M. [1932] «Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI–VII», en Allen [1968] (ed.), p. 61–95.

Crombie, I.M. [1979] *Análisis de las doctrinas de Platon 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* (*An Examination of Plato's Doctrine. Volume Two: Plato on Knowledge and Reality*. London 1963). Madrid, Alianza, trad. A. Torán y J. C. Armero.

Cross, R.C. [1954] «Logos and Forms in Plato», en Allen [1968] (ed.), p. 13–31.

Dancy, R.M. [1984] «The One, the Many and the Forms: *Philebus* 15b 1–8». *Ancient Philosophy* 4, p. 160–193.

Detel, W. [1998] «Metaphysik und Wissenschaftstheorie bei Aristoteles». *Intern. Zeitschrift für Philos.* 2, 199–229.

——— [1972] *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*. Hypomnemata 36. Göttingen.

Diès, A. [1931[2]] *La définition de l'être et la nature des idées dans le* Sophiste *de Platon*. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris.

Dixsaut, M. [1991] «La négation, le non–être et l'autre dans le *Sophiste*», en Aubenque [1991] (ed.), p. 165–213.

Düring, I. y Owen, G.E.L. [1960] *Aristotle and Plato in the Mid–Fourth Century*. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957. Edited by. I. D. and G. E. L. O. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XI. Göteborg.

Dürr, K. [1945] «Moderne Darstellung der platonischen Logik. Ein Beitrag zur Erklärung des Dialoges 'Sophistes'». *Museum Helveticum* II, p. 166–194.

Ebert, T. [1974] *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum‚Charmides', ‚Menon' und ‚Staat'.* Berlin/New York.

Erler, M. [1987] *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken.* Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 25. Berlin/New York.

Figal, G. [1991] *Martin Heiddeger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main.

——— [1993] «Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des *Parmenides*». *Antike und Abendland* XXIX, p. 29–47.

Findlay, J.N. [1974] *Plato: The Written and the Unwritten Doctrines*. New York.

Fine, G. [1979] «Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*». *Philos. Review* LXXXVIII, p. 366–397.

——— [2003] *Knowledge and Forms in Plato. Selected Essays*. New York.

——— [1998] (1993) *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. New York.

Frank, E. [1923] *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle.

——— [1940] «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle». *Am. Journ. of Philol*. 61, p. 34–53, 166–185.

Frassen, B.C.v. [1969] «Logical Structure in Plato's *Sophist*». *Rev. of Metaph*. XII, 3, p. 482–498.
Frede, M. [1987a] «Categories in Aristotle», en Frede [1987], p. 29–48.
——— [1996] «Die Frage nach dem Seienden: Sophistes», en Kobusch und Mojsisch [1996] (eds.), p. 181–189.
——— [1987] *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis.
——— [1967] *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von «... ist ...» und «... ist nicht ...» im Sophistes*. Hypomnemata 18. Göttingen.
Frère, J. [1991] «Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste*», en Aubenque [1991] (ed.), p. 125–143.
Friedländer, P. [1964³] *Platon.* Band I. *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin.
——— [1975³] *Platon.* Band III. *Die Platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*. Berlin/New York.
Fritz, K.v. [1931] «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre», en v. Fritz [1978b], p. 9–51.
——— [1955] «Die APXAI in der griechischen Mathematik». *Arch. f. Begriffsgesch.* 1, p. 13–103.
——— [1978a] *Schriften zur griechischen Logik. Bd. 1: Logik und Erkenntnistheorie*. Problemata 70. Stuttgart/Bad Cannstatt.
——— [1978b] *Schriften zur griechischen Logik*. *Bd. 2. Logik, Ontologie und Mathematik*. Problemata 71. Stuttgart/Bad Cannstatt.
——— [1966] «The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's, Esoteric Philosophy'», en v. Fritz [1978a], p. 175–213.
——— [1978c] «Zur antistenischen Erkenntnistheorie und Logik», en v. Fritz [1978a], p. 119–145.
——— [1978d] «Zur Frage der ‚esoterischen' Philosophie Platons», en v. Fritz [1978a], p. 215–227.
Gadamer, H.–G. [1991b] «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im "Sophistes"», en Gadamer [1991], p. 338–369.
——— [1985b] «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», en Gadamer [1985a], p. 91–115.
——— [1991a] «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en Gadamer [1991], p. 128–227.
——— [1987] *Gesammelte Werke.* Bd. 3. *Neuere Philosophie I. Hegel. Husserl. Heidegger.* Tübingen.
——— [1985] *Gesammelte Werke.* Bd. 5. *Griechische Philosophie I*. Tübingen.
——— [1985a] *Gesammelte Werke.* Bd. 6. *Griechische Philosophie II*. Tübingen.
——— [1991] *Gesammelte Werke.* Bd. 7. *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tübingen.
——— [1985c] «Idee und Wirklichkeit in Platos "Timaios"», en Gadamer [1985a], p. 242–270.
——— [1991c] «Mathematik und Dialektik bei Plato», en Gadamer [1991], p. 290–312.
——— [1987a] «Plato», en Gadamer [1987], p. 238–248.
——— [1968] «Platons ungeschriebene Dialektik», en Gadamer und Schadewaldt [1968] (eds.), p. 9–30.

——— [1983] *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg.

——— [1985d] «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen», en Gadamer [1985], p. 154–170.

——— [1985e] «Vorgestalten der Reflexion», en Gadamer [1985], p. 116–128.

——— [1985f] «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», en Gadamer [1985], p. 9–29.

Gadamer, H.–G. y Schadewaldt, W. [1968] (eds.) *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–historische Klasse. Jhrg. 1968, 2. Abh. Heidelberg.

Gaiser, K. [1969] (ed.) *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hrsg. v. K. Gaiser. Hildesheim.

——— [1988] «Platonische Dialektik – damals und heute». *Gymnasium* 9, p. 77–107.

——— [1980] «Plato's enigmatic Lecture on the Good». *Phron*. XXV, p. 5–37.

——— [1968] «Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung», en Gadamer und Schadewaldt [1968] (eds.), p. 31–84.

——— [1968^{2}] *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart.

——— [1986] «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften». *Antike und Abendland* XXXII, p. 89–124.

Gagarin, M. [1994] «Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric», en Worthington [1994] (ed.), p. 46–68.

Geach, P.T. [1956] «The Third Man again», en Allen [1968] (ed.), p. 265–277.

Gentile, M. [1930] *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia XX, 3. Pisa.

Gill, M.L. [1991] (1989) *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*. Princeton (N.J.).

Gómez–Lobo, A. [1977] «Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d 1–e 2». *Phron.* XII, p. 29–47.

Gomperz, H. [1931] «Platons philosophisches System», en Wippern [1972] (ed.), p. 159–165.

Gomperz, T. [1951, 1952, 1952] Pensadores griegos (*Griechische Denker*. 1921). 3 vol. Buenos Aires vol. I (1951), vol. II (1952), vol. III (1952), Guarania, trad. J. Natalicio González.

Gosling, J.C. [1996] «Metaphysik oder Methode?: Philebos», en Kobusch und Mojsisch [1996] (ed.), trad. A. Sell y O. F. Summerell, p. 213–228.

Graeser, A. [1987] (ed.) *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*. A. G. (Ed./Hrsg.). Akten des X. Symposium Aristotelicum. Sigriswil, 6.–12. September 1984. Bern/Stuttgart.

——— [1982] «Über den Sinn von Sein bei Platon». *Mus. Helv*. 39, p. 29–42.

——— [1996] «Wie über Ideen sprechen?: Parmenides», en Kobusch und Mojsisch [1996] (ed.), p. 146–166.

Griswold, C. [1977] «Logic and Metaphysics in Plato's "Sophist"». *Giorn. di Metaf*. 6, p. 555–570.

Guariglia, O.N. [1970] «Platón, *Sofista* 244b 6–245e 2: La refutación de la tesis eleática». *Diálogos* 19, p. 73–82.

Gulley, N. [1962] *Plato's Theory of Knowledge*. London.

Guthrie, W.K.C. [1993] (1978) *A History of Greek Philosophy V. The Later Plato and the Academy*. Cambridge.
Hackforth, R. [1945] «False Statement in Plato's *Sophist*». *Class. Quart.* XXIX, p. 56–58.
Hägler, R.–P. [1983] *Platons ‚Parmenides'. Probleme der Interpretation*. Quellen und Studien zur Philosophie 18. Berlin/New York.
Hahn, R. [1978] «On Plato's *Philebus* 15b 1–8». *Phron*. XXIII, p. 158–172.
Halliwell, S. [1994] «Philosophy and Rhetoric», en Worthington [1994] (ed.), p. 222–243.
Hambruch, E. [1904] *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums. Berlin.
Hamlyn, D.W. [1955] «The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic». *Philos. Quart*. 5, p. 289–302.
Happ, H. [1971] *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie–Begriff*. Berlin/New York.
Hartmann, N. [1965a] «Aristoteles und das Problem des Begriffs», en Hartmann [1965], p. 100–129.
——— [1965b] «Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie», en Hartmann [1965], p. 48–85.
——— [1965] *Kleinere Schriften*. Bd. II.: *Abhandlungen zur Philosophie–Geschichte*. Berlin 1965.
——— [1965²] *Platos Logik des Seins*. Berlin.
——— [1941] «Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles», en Gaiser [1969] (ed.), p. 140–175.
Hasse H. y Scholz, H. [1928] *Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik*. Charlottenburg.
Havlíck, A. y Karfík, F. [1998] (eds.) *The* Republic *and the* Laws *of Plato*. Proceedings of the First Symposium Pragense. Prague.
Heath, T. [1949] *Mathematics in Aristotle*. Oxford.
Heinaman, Robert: [1983a] «Being in the *Sophist*». *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 65, p. 1–17.
——— [1983b] «Communion of Forms». *Proceedings of the Aristotelian Society* (N.S.) LXXIII, p. 175–190.
Hermann, K.F. [1839] *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg.
——— [1849] «Über Plato's schriftellerische Motive», en Gaiser [1969] (ed.), p. 33–57.
Hicken, W.F. [1957] «Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*», en Allen [1968] (ed.), p. 185–198.
Ilting, K.–H. [1968] «Platons "Ungeschriebene Lehren": der Vortrag "Über das Gute"». *Phron*. XIII, p. 1–31.
——— [1965] Recensión de Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. *Gnomon* 37, p. 131–144.
Irwin, T. [1995] *Plato's Ethics*. New York.
Isnardi–Parente, M. [1987] «ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑΣ ΙΔΕΑΣ: Figures idéales ou premières figures?», en Graeser [1987] (ed.), p. 261–280.
Jackson, H. [1881–1882] «Plato's later theory of Ideas». *Journ. of Philol*. X, p. 253–298; XI, p. 287–331; XII, p. 1–40; XIV, p. 173–230; XV, p. 280–305.
Jaeger, W.W. [1984] (1946) *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (*Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford 1943, trad. R. Robinson). México D. F., Fondo de Cultura Económica, trad. J. Gaos.
——— [1912] *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin.
Jäger, G. [1967] «*NUS*» *in Platons Dialogen*. Hypomnemata 17. Göttingen.

Kahn, C.H. [1981] «Some Philosophical Uses of "to be" in Plato». *Phron*. XXVI, p. 105–134.
——— [1966] «The Greek Verb "to be" and the Concept of Being». *Foundations of Language* 2, p. 245–265.
——— [1995] «The Place of the *Stateman* in Plato's Later Work», en Rowe [1995] (ed.), p. 49–59.
——— [1973] *The Verb «Be» in Ancient Greek*, en *The Verb «Be» and its Synomyms*. Philosophical and Grammatical Studies. W. M Verhaar (ed.), Part 6. Foundations of Language, Supplementary Series 16. Dordrecht–Boston.
Kamlah, W. [1963] *Platons Selbstkritik im Sophistes*. Zetemata 33. München.
Kapp, E. [1968] «Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik», en sus *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. H. u. I. Diller. Berlin, p. 215–253.
Kato, S. [1995] «The role of *paradeigma* in the *Statesman*», en Rowe [1995] (ed.), p. 162–172.
Ketchum, R.J. [1978] «Participation and Predication in the *Sophist* 251–260». *Phron*. XXIII, p. 42–62.
Keyt, D. [1973] «Plato on Falsity», en Lee, Mourelatos & Rorty [1973] (eds.).
——— [1969] «Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable». *Philos. Quart*. 19, p. 1–14.
Klein, J. [1934] «Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra». *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*. Abt. B: Studien. Bd. 3, Hf. 1, p. 18–105 (ed. post. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Cambridge (Mass.)/London 1968, trad. E. Brann (reimpr. 1992)).
Kobusch, Th. y Mojsisch, B. (Hrsg.) [1996] *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen.* Darmstadt.
Körner, S. [1974[3]] *Introducción a la filosofía de la matemática* (*The Philosophy of Mathematics*. 1960). México D.F., Siglo Veintiuno, trad. C. Gerhard.
Kostman, J. [1973] «False Logos and Not–Being in Plato's *Sophist*», en Moravcsik [1973] (ed.), p. 192–212.
Krämer, H.J. [1959] *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–historische Klasse. Jhrg. 1959, 6. Heidelberg.
——— [1973] «Aristoteles und die akademische Eidos–Lehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus». *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 55, p. 119–190.
——— [1972] «Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht». *Zeitschr. f. Philos. Forschung* 26, p. 329–353.
——— [1967a] (1964) *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam.
——— [1982] «Die Ältere Akademie», en *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der vorchristlichen Antike*. Hrsg. v. H. Flashar. Faszikel 3. Basel.
——— [1968] «Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», en Gadamer und Schadewaldt [1968] (eds.), p. 106–150.
——— [1969a] «Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons», en Gaiser [1969] (ed.), p. 198–230.
——— [1969b] «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509B». *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 51, p. 1–30.
——— [1993[4]] *Platone e i fondamenti della metafisica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione

bilingue e bibliografia. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 1. Milano, trad. G. Reale.
——— [1961] «Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon». *Museum Helveticum* 21, 3, p. 137–167.
——— [1972a] «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B–C», en Wippern [1972] (ed.), p. 394–448.
——— [1967b] «Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik». *Kant–Studien* 58, p. 313–354.
Krüger, G. [1992[6]] *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt am Main.
Kube, J. [1969] ΤΕΧΝΗ *UND* ἈΡΕΤΗ. *Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin.
Kucharski, P. [1949] *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues Platon*. Bibliothéque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. Paris.
Kuhn, H. [1968] «Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung», en Gadamer und Schadewaldt [1968] (eds.), p. 151–173.
Lacey, A.R. [1959] «Plato's *Sophist* and the Forms». *Class. Quart.* (N.S.) 9, p. 43–52.
Lafrance, Y. [1995] «Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283c–285c», en Rowe [1995] (ed.), p. 89–101.
Lassègue, M. [1991] «L'imitation dans le *Sophiste* de Platon», en Aubenque [1991] (ed.), p. 247–265.
Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos y R. Rorty. [1973] (eds.) *Exegesis and Argument*. Studies presented to G. Vlastos. *Phron*. Supp. Vol. 1. Assen.
——— [1972] «Plato on Negation and Not–Being in the *Sophist*». *Philos. Rev*. LXXXI, 3, p. 267–303.
Leisegang, H. [1929] *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe.
——— [1929a] «Platons Dihaíresis der Ideen und Zahlen in der Deutung von Julius Stenzel», en Wippern [1972] (ed.), p. 133–158.
Letwin, O. [1981] «Interpreting the *Philebus*». *Phron*. XXVI, p. 187–206.
Lewis, F.A. [1991] *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge.
Löhr, G. [1990] *Das Problem des Einen und Vielen in Platons ‚Philebos'*. Hypomnemata 93. Göttingen.
Lloyd, A.C. [1954] «Plato's Description of Division», en Allen [1968] (ed.), p. 219–230.
Lorenz, K. y Mittelstrass, J. [1966] «Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (*Soph*. 251e–263d)». *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 48, p. 113–152.
Luce, J.V. [1969] «Plato on Truth and Falsity in Names». *Class. Quart.* XIX (N.S.), p. 222–232.
Lutoslawsky, W. [1905] *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an account of Plato's style and the chronology of his writings.* London (reissue).
Makin, S. [2003] «What does Aristotle mean by Priority in Substance», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIX, p. 209–238.
Malcolm, J. [1983] «Does Plato Revise his Ontology in the *Sophist* 246c–249d? *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 65, p. 115–127.
——— [1967] «Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the *Sophist*». *Phron*. XIII, p. 130–146.
Mansion, S. [1950] «Deux écrits de jeunesse d´Aristote sur la doctrine des Idées», en Mansion [1984], p. 133–151.

——— *Études aristoteliciennes*. *Recueil d'articles*. Aristote. Traductions et Études. Louvain–La–Neuve 1984.
——— [1949] «La critique de la théorie des Idées dans le ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ d´Aristote», en Mansion [1984], p. 187–202.
——— [1969] «L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon», en Mansion [1984], p. 475–478.
Marcos de Pinotti, G. [1995] «Autour de la distinction entre *EIDOS* et *MEROS* dans le *Politique* de Platon (262a 5–263e 1)», en Rowe [1995] (ed.), p. 155–161.
Markovic, Z. [1965] «Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik», en Becker [1965] (ed.), p. 308–318.
Marten, R. [1965] *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platos Sophistes*. Berlin.
Martin, G. [1953] «Platons Lehre von den Zahlen und ihre Darstellung durch Aristoteles». *Zeitschrift f. Philos. Forschung* VII, p. 191–203
McDowell, J. [1982] «Falsehood and not–being in Plato's *Sophist*», en Nussbaum and Schofield [1982] (eds.), p. 115–134.
Merlan, P. [1934] «Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift». *Philologus* 89 (I) p. 35–53.
——— [1976a] «Bemerkungen zum neuen Platobild», en Merlan [1976], p. 93–108.
——— [1976] *Kleine philosophische Schriften*. Hildesheim/New York.
——— [1967] «Τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς (Aristot. *Met.* N 2, 1089a 1)». *Philologus* 111, p. 119–121.
——— [1976b] «Zwei Bemerkungen zum aristotelischen Plato», en Merlan [1976], p. 259–273.
Mié, F. [2001] «Identidad, definición y clases naturales en el método platónico de la división». *Méthexis* XIV, p. 87–99.
——— [2003a] «La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles». *Crítica* 35/103, p. 83–120.
——— [2003b] «La relación todo–partes en el *Parménides* y el concepto de unidad. Una reconstrucción parcial de las tres primeras hipótesis». *Ordia prima* 2, p. 119–153.
——— [2004] *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Studia Ordia prima 1. Córdoba.
Mignucci, M. [1987] «Aristotle's Arithmetics», en Graeser [1987] (ed.), p. 175–211.
Moravcsik, J.M.E. [1967] «Aristotle on Predication». *Philos. Rev*. 76, p. 80–96.
——— [1962] «Being and Meaning in the *Sophist*». *Acta Philosophica Fennica* 14, p. 23–78.
——— [1979] «Forms, nature, and the good in the *Philebus*». *Phron*. XXIV, p. 81–104.
——— [1973] (ed.) *Patterns in Plato's Thought*. Papers arising of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference. J. M. E. M. ed. Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy. Dordrecht/Boston.
——— [1973a] «Plato's Method of Division», en Moravcsik [1973] (ed.), p. 158–180.
——— [1960] «Συμπλοκή Εἰδῶν and the Genesis of Λόγος ». *Arch. f. Gesch. d. Philos*. 42, p. 117–129.
——— [1973b] «The Anatomy of Plato's Division», en Lee, Mourelatos & Rorty [1973] (eds.), p. 324–348.
Mueller, I. [1987] «Aristotle's Approach to the Problem of Principles in *Metaphysics* M and N», en Graeser [1987] (ed.), p. 241–259.

——— [1993] «The esoteric Plato and the analytic tradition». *Méthexis* VI, p. 115–134.
Muralt, A. de [1985] *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris.
——— [1985a] «De la Participation dans le *Sophiste* de Platon», en de Muralt [1985], p. 113–132.
——— [1985b] «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaision structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», en de Muralt [1985], p. 133–148.
Natorp, P. [1969a] «Genesis der platonischen Philosophie», en Gaiser [1969] (ed.), p. 58–70.
——— [1969b] «Platons Logik», en Gaiser [1969] (ed.), p. 70–95.
——— [1994] (1921) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg.
Nehamas, A. [1989] «*Episteme* and *Logos* in Plato's Later Thought», en Anton & Preus [1989] (eds.), p. 267–292.
——— [1979] «Self–Predication and Plato's Theory of Forms». *Amer. Philos. Quart*. XVI, p. 93–103.
Nussbaum, M.C. y Schofield, M. [1982] (eds.) *Language and Logos.* Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen. Cambridge.
O'Brien, D. [1995] *Le non–être. Deux Études sur le* Sophiste *de Platon*. International Plato Studies 6. Sankt Augustin.
Oehler, K. [1965] «Der Entmythologisierte Platon. Zur Lage der Platonforschung», en Wippern [1972] (ed.), p. 95–129.
——— [1984] *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*. Philosophische Abhandlungen 52. Frankfurt am Main.
——— [1985^2] *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. Hamburg.
Ostenfeld, E.N. [1997] «The Role and Status of the Forms. Paradigmatism revisited», en Calvo & Brisson [1997] (eds.), p. 167–178.
——— [1986] «Plato's Development and the Date of the *Timaeus*». *Classica et Mediaevalia* 37, p. 63–87.
Owen, G.E.L. [1968] (ed.) *Aristotle on Dialectic*. *The* Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Ed. by G. E. L. O. Oxford.
——— [1968a] «Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms», en Owen [1968] (ed.), p. 103–125.
——— [1960] «Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle», en Düring & Owen [1960] (eds.), p. 163–190.
[1971] «Plato on Not–Being», en Vlastos [1971] (ed.), p. 223–267.
——— [1953] «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», en Allen [1968] (ed.), p. 313–338.
Panagiotou, S. [1981] «The "Parmenides" and the "Communion of Kinds" in the "Sophist"». *Hermes* 109, p. 167–171.
Patzig, G. [1987] «Das Programm von *M* und seine Aufführung», en Graeser [1987] (ed.), p. 113–130.
Peck, A.L. [1952] «Plato and the *megista gene* of the *Sophist*: A Reinterpretation». *Class. Quart*. II (N. S.), p. 32–56.

——— [1962] «Plato's *Sophist*: the *symplokle eidon*». *Phron*. VII, p. 46–66.
Pellegrin, P. [1991] «Le *Sophiste* ou de la division. Aristote–Platon–Aristote», en Aubenque [1991] (ed.), p. 389–416.
Prauss, G. [1966] *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin.
Pritchard, P. [1995] *Plato's Philosophy of Mathematics*. International Plato Studies 5. Sankt Augustin.
Quarch, C. [1998] *Sein und Seele. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zum Phaidon und Politeia*. Münster.
Rapp, C. [1996] (Hrsg.) *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (*Z, H, Θ*).* Hrsg. v. C. R. Klassiker Auslegen Bd. 4. Berlin.
——— [1996a] «'Kein Allgemeiner ist Substanz' (Z 13, 14–16)», en Rapp [1996] (Hrsg.), p. 157–191.
Reale, G. [1993[11]] *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte».* Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 3. Milano.
Robin, L. [1963] (1908) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude Historique et Critique*. Hildesheim.
Robinson, R. [1950] «Forms and Error in Plato's *Theaetetus*». *Philos*. *Rev.* LIX, p. 3–30.
——— [1953[2]] *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford.
Ross, W.D. [1989[2]] *Teoría de las ideas de Platón* (*Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951[2]). Madrid, Cátedra, trad. J. L. Díez Arias.
Rowe, C.J. [1995] (ed.) *Reading the* Stateman*.* Proceedings of the III Symposium Platonicum. Ed. by C. J. R. International Plato Studies 4. Sankt Augustin.
——— [1995a] «The Structure of the *Stateman*», en Rowe [1995] (ed.), p. 11–28.
Runciman, W.G. [1962] *Plato's Later Epistemology*. Cambridge.
Ryle, G. [1960] «Lettres and Syllables in Plato». *Philos. Rev*. 69, p. 431–452.
——— [1939] «Plato´s *Parmenides*», en Allen [1968] (ed.), p. 97–147.
——— [1966] *Plato's Progress*. London.
Saffrey, H.D. [1955] *Le* ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ *d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*. Philosophia Antiqua VII. Leiden.
Sallis, J. [1996[3]] *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington/Indianapolis.
Santa Cruz, M.I. [1995] «Méthodes d'application et la juste mesure dans le *Politique*», en Rowe [1995] (ed.), p. 190–199.
Sayre, K.M. [1983] *Plato's Late Ontology. A Riddle resolved.* Princeton.
Schleiermacher, F.D. [1855[3]] (1804) «*Einleitung*», en Gaiser [1969] (ed.), p. 1–32.
Shorey, P. [1927] «Forms and Numbers again». *Class. Philol*. XXII, p. 213–218.
Skemp, J.B. [1942] *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge.
Solmsen, F. [1929] *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Neue philologische Untersuchungen 4. Berlin.
——— [1969] «Platos Einfluss auf die Bildung der mathematischen Methode», en Gaiser [1969] (ed.), p. 96–108.
Souilhé, J. [1919] *Étude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon*. Paris.
Soulez, A. [1991] «Le travail de la négation. L'interpretation du *Sophiste* par Gilbert Ryle», en Aubenque [1991] (ed.), p. 216–246.

Sprute, J. [1962] *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*. Hypomnemata 2. Göttingen.

Stahl, H.–P. [1960] «Ansätze zur Satzlogik bei Platon. Methode und Ontologie». *Hermes* 88, p. 409–451.

Stemmer, P. [1992] *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Quellen und Studien zur Philosophie 31. Berlin/New York.

Stenzel, J. [1957²a] «Anschauung und Denken in der klassischen Theorie der griechischen Mathematik», en Stenzel [1957²], p. 319–332.

——— [1957²] *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt.

——— [1930] *Metaphysik des Altertums*. Handbuch der Philosophie, Abt. I. München/Berlin.

——— [1928] «Speusippos»–Artikel, en Pauly–Wissowa–Kroll, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Bd. III A, Sp. 1636–1669.

——— [1961³] *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis*. Darmstadt (unveränd. Nachdruck d. zweiten Aufl. 1931).

——— [1933²] *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig/Berlin.

——— [1957²b] «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles», en Stenzel [1957²], p. 188–219.

——— [1957²c] «Zwei Begriffe der platonischen Mystik. ΖΩΙΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ», en Stenzel [1957²], p. 1–31.

Striker, G. [1970] *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*. Hypomnemata 30. Göttingen.

Szabó, Á. [1977] *Les débuts des mathématiques Grecques*. L'Historire des Sciences. Textes et Études. Paris, trad. M. Federspiel.

Szaif, J. [1998³] *Platons Begriff der Wahrheit*. Symposion 104. Freiburg im Breisgau/München.

Szlezák, T.A. [2003] *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Lecturae Platonis 3. Sant Augustin.

——— [1987] «Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in *Metaphysik* M und N», en Graeser [1987] (ed.), p. 45–67.

——— [1998] «Notes sur le Débat autour de la philosophie orale de Platon». *Les Études Philosophiques* 1, p. 69–90 (trad. A. Bas et A. Pernet).

——— [1993] *Platon lesen*. Legenda 1. Stuttgart–Bad Cannstat.

——— [1985] *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin/New York.

——— [1997a] «Schleiermachers "Einleitung" zur Platon–Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann». *Antike und Abendland* XLIII, p. 46–62.

——— [1997b] «Theaitetos und der Gast aus Elea. Zur philosophischen Kommunikation in Platons *Sophistes*», en *Beiträge zur antiken Philosophie*. Festschrift für W. Kullmann. Hrsg. v. H.–C. Günther und A. Rengakos. Stuttgart, p. 81–101.

——— [1993a] «Zur üblichen Abneigung gegen die *agrapha dogmata*». *Méthexis* VI, p. 155–174.

Tarán, L. [1978] «Aristotle's Classification of Numbers in *Metaphysics* M 6, 1086a 15–37». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19, p. 83–90.

Taylor, A.E. [1926] «Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics», en *Philosophical Studies*. London 1934, p. 91–150.

——— [1926] *Plato, the Man and his Work*. London.

Thesleff, H. [1982] *Studies in Platonic Chronology.* Societas scientiarum Fennica. Helsinki.
Tigerstedt, E.N. [1977] *Interpreting Plato*. Stokholm Studies in History of Literature. Stokholm.
Toeplitz, O. [1931] «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato», en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*. Abt. B: Studien 1, p. 3–33.
Trendelenburg, F.A. [1826] *Platonis de Ideis et Numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Lipsiae.
Tugendhat, E. [1992a] «Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage», en Tugendhat [1992], p. 90–107.
——— [1992b] «Heideggers Seinsfrage», en Tugendhat [1992], p. 108–135.
——— [1992] *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main.
——— [1988[4]] *TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe.* Symposion 2. Freiburg (Breisgau)/München.
Verbeke, G. [1968] «La notion de propriété dans les *Topiques*», en Owen [1968] (ed.), p. 257–276.
Vigo, A.G. [1990] «Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia». *Philosophica* 13, p. 175–199.
——— [1989] «Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles». *Philosophica* 12, p. 89–113.
Vlastos, G. [1981[2]a] «A Metaphysical Paradox», en Vlastos [1981[2]], p. 43–57.
——— [1981[2]b] «An Ambiguity in the *Sophist*», en Vlastos [1981[2]], p. 270–322.
——— [1981[2]c] «A Note on ‘Pauline Predications’ in Plato», en Vlastos [1981[2]], p. 404–409.
——— [1981[2]d] «Degrees of Reality in Plato», en Vlastos [1981[2]], p. 58–75.
——— [1981[2]e] «On Plato’s Oral Doctrine», en Vlastos [1981[2]], p. 379–398.
——— [1981[2]] *Platonic Studies*. Princeton.
——— [1981[2]f] «Self–Predication and Self–Participation in Plato’s Later Period», en Vlastos [1981[2]], p. 335–341.
——— [1954] «The Third Man Argument in the *Parmenides*», en Allen [1968] (ed.), p. 231–263.
——— [1981[2]g] «The ‘Two–Level Paradoxes’ in Aristotle», en Vlastos [1981[2]], p. 323–334.
——— [1981[2]h] «The Unity of the Virtues in the *Protagoras*», en Vlastos [1981[2]], p. 221–269.
——— [1971] (ed.) *Plato I. Metaphysics and Epistemology. A Collection of Critical Essays*. Ed. by G. V. Garden City.
Vogel, C.J. de [1948] «Die Spätphase der Philosophie Platons und ihre Interpretation durch Léon Robin», en Wippern [1972] (ed.), trad. L. Krapf, p. 201–216.
——— [1990] «Platon a–t–il ou n’a–t–il pas introduit le principe de mouvement dans son monde intelligible?», en *Philosophia. Part I: Studies in Greek Philosophy.* Philosophical Text and Studies, University Utrech 19. Assen, p. 176–183.
——— [1949] «Probleme der späteren Philosophie Platons», en Wippern [1972] (ed.), trad. J. Wippern, p. 41–87.
Waletzki, W. [1979] «Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d». *Phron*. XXIV, p. 241–252.
Wedberg, A. [1955] *Plato’s Philosophy of Mathematics*. Stokholm.
Wedin, M.V. [2000] *Aristotle’s Theory of Substance. The* Categories *and* Metaphysics *Zeta.* New York.

Wieland, W. [1992[3]] *Die aristotelischen Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen.
——— [1982] *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen.
Wielen, W. van Der. [1941] *De Ideegetallen van Plato*. Amsterdam.
Wilpert, P. [1953] «Eine Elementenlehre im platonischen Philebos», en Wippern [1972] (ed.), p. 316–328.
——— [1941] «Neue Fragmente aus Περὶ τἀγαθοῦ», en Wippern [1972] (ed.), p. 166–200.
——— [1949] *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg.
Wippern, J. [1972] *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Wege der Forschung Bd. CLXXXVI. Darmstadt.
——— [1972a] «Einleitung», en Wippern [1972], p. VII–XLVIII.
Wolf, F. [1991] «Le chasseur chassée. Les définitions du sophiste», en Aubenque [1991] (ed.), p. 118–152.
Worthington, I. [1994] (ed.) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Ed. by I. W. London/New York.
Wyller, E. [1970] *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965. Hamburg.
Xenakis, J. [1959] «Plato's *Sophist*: A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth». *Phron*. IV, p. 29–43.
Zeller, E. [1839] «Die Darstellung der platonischen Philosophie bei Aristoteles», en *Platonische Studien*. Tübingen.
——— [1963[6], 1963[5]] (1922[5], 1921[4]) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. II 1: *Sokrates und die Sokratiker. Platon und die Alte Akademie;* II 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Darmstadt.
——— [1887] «Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften», en *Kleine Schriften* I. Berlin, p. 369–397.

VI. Instrumentos de trabajo

A Greek–Englisch Lexicon. Compiled by **H.G. Liddell** and **R. Scott.** Revised and augmented throughout by Sir **H. Stuart Jones** with the assistance of R. McKenzie and with the co–operation of many scholars. With a Supplement (1968) edited by E. A. Barber with the assistance of P. Maas, M. Scheller and M. L. West. Oxford 1992.
Ast, D.F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index condidit* D. F. Astius. 3 vol. Leipzig 1835.
Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Graz 1955[2]. (Unveränderte Nachdruck aus dem fünften Bande der von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften hrsg. Ausgabe der Werke des Aristoteles, Berlin 1870).
Brandwood, L. *A Word Index to Plato*. Leeds 1976.
Chantraine, P. et ál. *Dictionaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris 1968–1980, I en 5 fasc.
Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik v. **Eduard Schwyzer.** 3 Bde. *Handbuch der Altertumswissenschaft*. München Bd. 1. 1980, Bd. 2. 1950, Bd. 3. 1980

Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. **Friedrich Ueberweg**, völlig neubearbeitete Ausgabe, *Die Philosophie der Antike*. III: *Ältere Akademie* (v. Hans Joachim Krämer), *Aristoteles* (v. Hellmut Flashar), *Peripatos* (v. Fr. Wehrli), hrsg. v. Hellmut Flashar. Basel/Stuttgart 1983.

Heath, Sir Thomas. *A History of Greek Mathematics. Volume I: From Thales to Euclid.* New York 1981 (unabridged republication of the work first published in 1921. Oxford).

Kühner, Raphael & Gerth, Bernhard. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Satzlehre. Hannover 1955[4].

Ledger, G.R. [1989] *Re–counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford.

Index locorum



Index nominum

Index rerum





